

SVEUČILIŠTE U ZAGREBU
FILOZOFSKI FAKULTET
ODSJEK ZA FILOZOFIJU

Dilia Sladović

ISTINA BITKA I JEZIČNOST MIŠLJENJA

Diplomski rad

Mentor: izv. prof. dr. sc. Igor Mikecin

Zagreb, srpanj, 2019.

Sadržaj

1. Uvod	4
2. Platon i Aristotel	7
2.1. Govor kao slika u Platona	7
2.2. Bitak, mišljenje i jezik u Platona	9
2.2.1. O ispravnosti imena	10
2.2.2. Jezik i spoznaja	11
2.2.3. Bitstva u zrcalu logosa	14
2.3. Aristotel i jezično stvaranje smisla posredstvom mnoštvenosti značenja bića	15
3. Kant i Hegel	21
3.1. Posredujuća uloga jezika i jezičnost mišljenja u Hegela	21
3.2. Kantova teorija shematizma kao prazna forma	24
3.3. Jezik kao savršeni izraz duha	27
4. Nietzsche	31
4.1. Konvencionalnost jezika i znanstvena istina	31
4.2. Stvaralaška moć jezika	37
5. Heidegger	41
5.1. Razumijevanje i govor kao egzistencijalni trenutak	41
5.2. Dva određenja kazivanja u djelu <i>Na putu k jeziku</i>	45
5.2.1. Kazivanje i mišljenje	46
5.2.2. Kazivanje kao imenovanje bića	47
Zaključak	
Bibliografija	
Zahvale	

Istina bitka i jezičnost mišljenja

Sažetak: U ovome diplomskom radu razmatra se povijesnofilozofijski razvoj pitanja jezičnosti mišljenja i jezičnog očitovanja istine bitka od Platona i Aristotela preko Kanta i Hegela do Nietzschea i Heideggera. Ispituje se jezična proizvodnja smisla, odnosno istina bića i pokazuje se da smisao nije moguć izvan i neovisno o jeziku. Time, govor pretpostavlja udaljenost i razliku između govora i onoga o čemu govori. U biti govora je, dakle, prisutno stanovito udvostručavanje uslijed kojega se ono o čemu se govori proizvodi u svojoj smislenosti i istini, istovremeno se pokazuje i stvara, očituje i otkriva. Cilj je pokazati da jezik nije tek sredstvo izražavanja mišljenja, označavanja bića i sporazumijevanja, nego mjesto preobražaja govorom zahvaćenog bića.

Ključne riječi: jezik, mišljenje, istina, bitak, biće, smisao, Platon, Aristotel, Kant, Hegel, Nietzsche, Heidegger

La vérité de l'être et le caractère langagier de la pensée

Résumé : Le présent mémoire examine le développement philosophico-historique de la question du caractère langagier de la pensée et de la représentation de l'être de Platon à Aristote jusqu'à Nietzsche et Heidegger, en passant par Kant et Hegel. La production langagière de sens, à savoir la vérité de l'étant, est interrogée afin de montrer que le sens n'est pas possible en dehors et indépendamment du langage. Ainsi, le discours présuppose une distance et une différence entre la parole elle-même et ce dont il est question en elle. Dans l'essence même du langage est donc présent un certain dualisme sur la base duquel ce dont il est question dans la parole est produit en sa cohérence et en sa vérité, et en même temps qu'il est montré et créé, il se manifeste et se révèle. L'objectif est de montrer que le langage n'est pas un instrument qui sert à exprimer la pensée, un outil de communication qui désigne l'étant, mais le lieu d'une transformation de l'étant par la parole.

Mots-clés : langage, pensée, vérité, être, étant, sens, Platon, Aristote, Kant, Hegel, Nietzsche, Heidegger

1. Uvod

Čovjek je u svojem odnosu spram bića u bitnome određen jezikom. I način čovjekova mišljenja i spoznavanja uvjetovan je jezikom. Jezik pritom nije tek sredstvo izražavanja mišljenja, označavanja bića i sporazumijevanja, nego mjesto preobražaja govorom zahvaćenog bića. Jezično posredovanje je u sebi samom svojevrsan preobražaj onoga što dolazi do riječi. Posredstvom jezika govor proizvodi ono što se njime izgovara u njegovoj istini. Kazati nešto znači po-kazati, iznijeti na vidjelo ono kazano. Između riječi i bića moguće je odgovaranje, tj. govorom se može očitovati samo izgovoreno biće, i govor nije izvanjski nametnut biću kao nečem što bi po sebi samom bilo posve izvanjezično.

U ovome diplomskom radu razmotrit će se povijesnofilozofijski razvoj pitanja jezičnosti mišljenja i jezičnog očitovanja istine bitka od Platona i Aristotela preko Kanta i Hegela do Nietzschea i Heideggera.

U dijalozima *Kratil* i *Sofist* Platon se pita o ontološkoj pretpostavci govora, odnosno o biti jezika. Iako drži da se istina bitka bića ne može spoznati proučavanjem samih riječi, one mogu imati ispravnost imenovanja te su kao takve slike (*eikones*) ili očitovanja (*delomata*) same biti bića. Jezik je u svezi s mišljenjem nezaobilazno sredstvo dijalektičke spoznaje ideja, utoliko što odnos između dijelova istinitog iskaza odgovara odnosu između ideja. Usporedba riječi i slike usmjerava cjelokupno Platonovo razmišljanje o odnosu jezika i bitka, o unutrašnjem ustroju govora i mišljenja i njegove moguće istinitosti. Odslikavanje je u Platona nasljedovanje koje vjerno predstavlja odslikani uzor. Ispravna se slika proizvodi prema biću te je u skladu s njim. Ali ako slika odslikava i predstavlja, ona može, i to većinom čini, izobličiti odslikanu stvarnost. Stoga će se u radu razmotriti odnos dviju vrsta slika tako da će se postaviti pitanje kako se govorom kao slikom može odslikavati istina. Time će se, u prvom poglavlju, obraditi odnos bitka, mišljenja i jezika u Platona. Razmotrit ćemo tvrdnju prema kojoj bi ime moglo biti lažno i imenovati nebiće, te istražiti vezu između jezika i bića budući da sličnost kao neposredna veza između njih ne može ispuniti takav zahtjev.

Aristotel se jezikom ponajprije bavi u svojim logičkim spisima, osobito u *O tumačenju*, te u *Retorici*, *Poetici* i *Metafizici*. Tek apofantički govor zadovoljava ontološke zahtjeve pri spoznaji istine. Jezik je simbolička predstava misaonog sadržaja, sveza između jezika, mišljenja i bitka. U

Aristotela jezik nije „slika”, „oponašanje” bitka, nego simbol shvaćen kao konvencionalni znak. Znak nije neposredno sličan biću i ne može zamijeniti biće nego ukazuje na njega, označuje ga. Govor nije toliko sredstvo očitovanja samoga bića koliko je nužno i nesavršeno sredstvo koje zastupa biće. Jezik uvijek zahvaća biće u općosti, a samo biće je pojedinačno. Kako onda pomoću općih riječi odrediti pojedinačnu bit? Kako spojiti jedinstvo značenja s mnoštvenosti onoga označenog? Kako bi se odgovorilo na ta pitanja, u ovom će se poglavlju razmotriti jezično stvaranje smisla posredstvom mnoštvenosti značenja.

Hegel u *Fenomenologiji duha* i u *Enciklopediji filozofijskih znanosti* upozorava na posredujuću ulogu jezika između subjekta i objekta, te općenito na jezičnost mišljenja. Središnji problem odnosi se na Hegelov stav o osjetilnoj izvjesnosti i o jezičnom karakteru zora. Po Hegelu se naime nikada ne može kazati ni misliti nešto osjetilno pojedinačno u njegovoj pojedinačnosti. Nije moguće neposredno izreći osjetilni bitak, stvarnost zora je uvijek već mišljena, posredovana u svijesti. Što znači Hegelova tvrdnja: „U imenu je to da mislimo”? Što znači da je jezik istinitiji od mnijenja? U ovom ćemo poglavlju vidjeti u čemu je jezik istinitiji od mišljenja tako što ćemo razmotriti posredujuću ulogu jezika između subjekta i objekta i jezičnost mišljenja. Ovdje će također biti riječ o Kantovom nauku o transcendentnom shematizmu kako bi se pokazalo zašto su sheme prema Hegelu prazna forma na koju će se jezik osloniti. Naposljetku, nastojat će se pokazati po čemu je jezik izraz duha.

Suprotstavljajući se cjelokupnoj idealističkoj filozofiji jezika, Nietzsche pokazuje konstitutivnu ulogu jezika za uspostavu znanstveno-logičke spoznaje. Jezik daje oblik sadržaju misli, on nije oruđe za izražavanje unaprijed oblikovane misli. Nietzsche također ističe nerazdvojivu povezanost jezika i mišljenja. Međutim, jezik koji bi trebao omogućiti pojedincu pristup stvarnosti, skriva mu ga prikazujući mu samo ograničenu sliku svijeta. Što znači prihvatiti sliku svijeta koju jezik nosi sa sobom? Trebamo li pretpostaviti da čovjek prestaje interpretirati i da prihvaća gotovu interpretaciju smatrajući ju jedinom mogućom? Prema Nietzscheu govoriti nije drugo nego upotrebljavati pojmovne metafore u skladu s konvencijama. Jezik je naime konvencionalno ustrojen na temelju metaforizacije te nije u stanju imenovati stvari takvima kakve jesu.

Heidegger u *Bitku i vremenu* poima govor kao egzistencijalno-ontološki temelj jezika. Kao jedan od triju temeljnih egzistencijala govor je vezan kako uz čuvstvovanja tako i uz razumijevanje. Govor izlaže bitak i artikulira smisao te sabire cjelinu značenja. Heidegger ističe

da se čovjek pokazuje kao biće koje govori te njegovo izlaganje ostaje unutar hermeneutičke analitike. Ako je čovjek biće govora, koje su bitne mogućnosti govora te koju ontološku funkciju Heidegger pripisuje govoru? Spisi sabrani u knjizi *Na putu k jeziku* središnji su Heideggerovi tekstovi o jeziku, u kojima izlaže bitnu svezu između jezika i istine bitka. Budući da se Heidegger suprotstavlja znanstveno-lingvističkom i jezičnofilozofijskom predočavanju jezika, postavlja se pitanje kako se izvorno i na nov način može promatrati bit jezika?

U diplomskom radu razmotrit će se jezična proizvodnja smisla, odnosno istina bića. Pokazat će se da smisao nije moguć izvan i neovisno o jeziku. Naime, govor je izvršenje ili ostvarenje jezika u kojem se istovremeno rađa smisao onoga što je došlo do riječi. Ukoliko je govor svojevrsno djelovanje, njime se biće proizvodi, a ukoliko je po-kazivanje, on pretpostavlja bitak bića kao nešto što mu ipak na neki način prethodi. Odnoseći se na ono o čemu govori govor stvara njegov smisao. Budući da se zbiva kao odnos, govor polazi od onoga spram čega se odnosi, ali kako onom govorenom istom daje smisao, već je i sam taj odnos posredovan samim govorom.

Cilj je ovog rada pokazati na mjerodavnim primjerima iz povijesti filozofije kako govor pretpostavlja udaljenost i razliku između govora i onoga o čemu govori, na kojoj počiva mogućnost nesporazuma, lažnoga i besmislenoga govora, ali i kako govor može odgovarati onomu o čemu govori, očitovati njega samoga, na temelju onoga istog i zajedničkog koje je prisutno kako u govoru tako i u bitku bića. U potpunoj neposrednosti bez ikakva razmaka u odnosu na predmet govora govor uopće ne bi bio moguć. No iako opstoji nešto spram čega se govor odnosi, to nije dano samo po sebi i neovisno o govoru. U biti govora je, dakle, prisutno stanovito udvostručavanje uslijed kojega se ono o čemu se govori proizvodi u svojoj smislenosti i istini, istovremeno se pokazuje i stvara, očituje i otkriva.

2. Platon i Aristotel

2.1. Govor kao slika u Platona

Kako bi opisao narav i učinke govora, Platon se često služi rječnikom slikarstva i kiparstva. I sami njegovi spisi prepuni su slika. Postoje dvije vrste slika, jedna koja vjerno odslikava uzor i koja se proizvodi umijećem preslikavanja (*eikastike techne*), a druga koja ne odgovara posve uzoru, nego ga u prikazu mijenja u odnosu na promatrača, a proizvodi se umijećem predočavanja (*phantastike techne*). I jednom i drugom vrstom slika mogu se služiti i filozofi i sofisti.

Ta se podjela očituje i u razlici između vrsta govora u Platona. Naime, Platon označava slikoviti jezik kojim se služi filozofija nazivima *eikôn* 'slika' i *apeikazein* 'odslikavati'. S druge strane, prilični govor označava nazivom *eidôlon* 'sličica'. Kada je dakle logos shvaćen kao slika najčešće se upotrebljava naziv *eikôn*. Štoviše, kada Platon želi pokazati vjernost govora u odnosu na ono izgovoreno, također poseže za usporedbom sa slikarstvom i kiparstvom. Dakle, govor je poput slike. U *Kratilu* Platon istražuje nužne uvjete za proizvodnju riječi-slike, čiji bi sastav bio odraz sastava stvari koju imenuje. Ta usporedba riječi i slike ima u Platona iznimnu važnost jer ona određuje i odnos riječi i stvari, kao i unutrašnju raščlambu govora i njegovu istinitost.

Razlikovanje dvije vrste slika otvara mogućnost da se slikom odslikava istina. Naime, sofistička proizvodnja slika proizvodi prividne slike ili paslike, a filozofijska proizvodnja proizvodi istini slične slike. Postoji dakle jedna ontološka srodnost između slike i govora. Oboje su pojave koje predstavljaju ono što jest na što se odnose. Tako njihovo znamenovanje ovisi o njihovom odnosu prema onome što jest. Ni slikoviti prikazi, ni riječi, čak ni misli nisu isto što i ono na što se odnose. U *Sofistu* se nalazi glavna odredba slike u Platona:

Što bismo, stranče, mogli kazati da je slika osim drugo takvo stvoreno jednako prema istinitom predmetu? (Plat. *Soph.* 240a8)

Te riječi sažimaju Platonov nauk o slici. Ponajprije, slika pretpostavlja dvojstvo, koje ima tri glavna obilježja: 1. Odnos uzora i slike počiva na suprotnosti istinitog i ne-istinitog; 2. Taj odnos je odnos sličnosti; 3. Taj odnos sastoji se u odslikavanju koje omogućuje da riječ bude slična

stvari.

Uzor je istinit, a preslika je neistinita (*Soph.* 240b). Svaka slika je kao slika neistinita, iako treba razlikovati predodžbu (*phantasma*) od preslike (*eikôn*) jer predožba ne sadržava „prave simetrije već one koje će se učiniti lijepima“ (*Soph.* 236a), dočim preslika uključuju prave mjere uzora (*Soph.* 235e7). Sličnost se najprije sastoji u sumjerju: ako je A slično B, B je nužno slično A. Ali od preslike do stvari kretanje je jednosmjerno. Nesumjerje je uključeno zbog same naravi slike koja određuje slikovni odnos. Važnost ovisnosti o uzoru pojašnjava i opravdava nesumjerje sličnosti i prijelaz od sličnosti prema predstavljanju. Slika je slična ako je u određenoj mjeri sukladna sa svojim uzorom, a ne obrnuto: sličnost se kreće od slike prema onome što ona predstavlja. Predstavljati A kroz B znači da stanovita svojstva od B svoju prisutnost duguju svojstvima od A. Koja svojstva i kako, je ono što omogućuje da razlikujemo dobru od loše slike. Sličnost je svojstvo do kojeg um dolazi uspoređivanjem i koje nije svojstveno samoj stvari po sebi. Sličnost je obično sumjerje (ako je A slično B, B je slično A), samodnosno (A je slično A), i prijelazno (pod istim uvjetima, ako je A slično B, a B slično C, onda je i A slično C). Ona se može svesti na skup razlika i istosti, pa je zato odnos sličnosti trojan. Drugi pojam sličnosti koji je prisutan u *Sofistu* odgovora sličnosti koja spaja sliku s njezinim uzorom. Njihov je odnos nesumjeran i nesamodnosan. Dvojan je jer se sličnost ne može pripisati slici na temelju jednog svojstva, ili jednog dijela, nego na temelju njezine cjeline kao slike. Nesumjeran je jer ako slika ovisi o uzoru, obrnuto ne vrijedi. Nesamodnosan je jer slika nije jednaka uzoru i njemu je izvanjska.¹ Naposljetku, sličnost je osnovno svojstvo odredbeno za narav slike. Kao takva ona je neprijelazna. Mora se dakle uzeti u obzir odnosna narav slike kako bi se shvatio njezin vlastiti ne-bitak. U 240b7-11 ističe se razlika između neprihvatanja da se pripiše bitak slici jer je neistinita i nužnosti da joj se pripiše bitak, naime bitak slike:

Str. – Slično dakle držiš nebitstvenim bićem, ako ga baš neistinitim nazoveš.

Teet. – Ali na neki način ipak jest.

Str. – No po tvome mišljenju ipak ne uistinu.

Teet. – Ne, osim što slika zaista jest.

¹ Vidi F. Teisserenc, *Langage et image dans l'oeuvre de Platon*, Vrin, Paris, 2010., 111.

Bitak slike nije neznatiji bitak, štoviše, takav joj bitak pripada budući da nije ono čemu je nalik. Pored sofistickog govora i nasuprot njemu otvara se mogućnost jednog govora koji nije prividan nego vjerna slika bića, poput *eikôna*. Upravo je to filozofijski uvid budući da se ustroj bića i ustroj logosa međusobno podudaraju.

U *Soph.* 260-264 mijenja se pogled na sliku. Slika se izričito povezuje s govorom. Nije više riječ o tome što govor duguje slici, nego što slika duguje govoru. Razgovor se nadovezuje na prethodnu raspravu o mogućnosti lažnog govora. Traži se narav logosa budući da i on sam ima udio u ispreplitanju ideja. Koji su učinci njegovog zajedništva s bićem i nebićem? Ovdje se opisuje sintaktička narav logosa, njegova istinitost i lažnost, te istovremeno pojašnjava oblikovanje misli kao slike. Međutim, nedostatak misli – odsutnost svakog predstavljanja nebića – omogućit će da se točnije odredi smisao u kojem se govor sofista može shvatiti kao *phantasma*. Razlikovanje između dvije vrste slika nudi primjer za promatranje dviju vrsta govora.

2.2. Bitak, mišljenje i jezik u Platona

Platon poseže za cjelokupnim rasponom osjetilnih predodžaba kako bi istaknuo raznolike i proturječne moći logosa. U *Kratilu* saznajemo da se prva upotreba mimetičke sheme tiče oblikovanja imena, a u *Sofistu* se pomatra sastav logosa (govor ili iskaz) u odnosu s bićem. U oba slučaja potraga za sličnostima – na dva različita stupnja – teži razumijevanju artikulacije jezika i svijeta. Naime, *Kratil* se usredotočuje na *onoma* i ozbiljno raspravlja o hipotezi jedne riječi koja bi odgovarala stvari jer je njezina slika. Poteškoće analize jezika koja sadržava samo jedan stupanj (ime) i reducira svaki čin govora na imenovanje otvara put *Sofistu*, odnosno pristupu koji priznaje izvornost i primat semantičke rečenice. Međutim, takav novi pristup također zadržava mimetičku shemu između jezika i stvarnosti u obliku korespondencije između jezičnih veza i ontoloških veza. Govoriti je jedna vrsta djelovanja. Govor (istiniti) je podređen stvarnosti koja se želi iskazati, a priopćenje (govor) je podređeno „kako to prirodno pristaje stvarima da se izražavaju i da budu izražene riječju“ (*Soph.* 387c 1-2). Na početku *Sofista* Stranac opisuje intencionalnost slika i logosa kao moć upućivanja, na temelju različitih modalnosti – izvan njih i na bića i stanja svijeta. U *Kratilu*, Sokrat objašnjava da je stanovita postojanost potrebna da se jeziku osigura određeni referencijalni doseg i zajamči njegovu predikativnu upotrebu. Kritika

Protagore ne vodi do zaključka da su stvari jednake same sebi; rezultat je skromniji: „stvari od samih sebe imaju bit koja je postojana« ili »po samima sebi imaju svoju bit, kako ih je stvorila priroda“ (*Crat.* 386e3-4). Prema Sokratu, Protagorin relativizam je u unutrašnjim odnosu s doktrinom kretanja (*Crat.* 386a4,386e1), zato se razlikovanje između bića i privida dodaje razlikovanju između onog postojanog i onog pokretljivog. Kretnje mašti povlače za sobom cijeli niz predstava na koje se biće odnosi, posebice nestabilnost tih reprezentacija: „svaka stvar nije onakva kakvom je svatko predočava“ (*Crat.* 386E 2-3).

2.2.1. O ispravnosti imena

Ime je »neko oruđe« (*Crat.* 388b13-c1). Ta je definicija dobivena u okviru uspoređivanja s obrtničkim djelatnostima, osobito s tkanjem. Sličnost služi kao ispravn princip za elaboraciju riječi. Pored svoje vidljive funkcije razjašnjavanja porijekla jezika, ikonički uzor objašnjava metamorfoze smisla i mnogosmislenost riječi.

U *Kratilu* Hermogen razvija originalni lingvistički konvencionalizam. Imena označavaju stvari na temelju ustanovljene konvencije (*Crat.* 384d1) i sklopljenog sporazuma (*Crat.* 384d1) između više govornika koji pripadaju jednom gradu, ali to je također i sporazum govornika sa samim sobom. Hermogen ne inzistira samo na proizvoljnoj strani imenovanja; on također priznaje govornicima slobodu da ponovo ispregovaraju pakt koji vezuje stvari s riječima. Zato Sokratovo preispitivanje (*Crat.* 387b) uloge mnijenja u elaboraciji jezika nije usredotočeno na promišljanje načina na koji se znak odnosi na stvari nego na način na koji je pojmljena stvar na koju se znak odnosi. U tome leže opovrgavanja Hermogenovog izvoda u 385b koji prihvaća mogućnost lažnog imena i uključuje kritiku Protagorinog relativizma.² Taj kratki ulomak izazvao je dvije vrste poteškoća, unutarnje i izvanjske. Prve se tiču razumijevanja, a druge uključivanja tog ulomka u kontekst rasprave između Hermogena i Kratila. Srž je dokaza da istiniti logos podrazumijeva istinitost svih dijelova a neistiniti logos podrazumijeva lažnost svih dijelova. Moguće je dakle reći da je ime istinito ili lažno ako to kažemo i za logos (385c 16-17). Međutim,

² F. Teisserenc, *Langage et image dans l'oeuvre de Platon*, 27.

čini se da se ovdje ne bi smjelo držati lažnim ili istinitim intrizično svojstvo imena, budući da ista imena mogu sačinjavati istinite govore i lažne govore.

Koja je uloga ovog dokaza u cjelokupnoj raspravi? Odnosno, koji je cilj tvrdnje prema kojoj bi ime moglo biti lažno i imenovati nebiće? Zašto su, nakon uvođenja tog dokaza, navedene Protagorine teze? Prema Sokratu, istiniti govor izražava bića, neistiniti govor izražava lažna bića (*Crat.* 385b 10) i možemo pretpostaviti da isto vrijedi za imena, ovisno o njihovoj istinitosti ili lažnosti. Takav način definiranja lažnosti suprotstavlja se Parmenidovoj tezi koja je isključivala mogućnost da se logos i mišljenje zapute put nebića. Naime, vješta upotreba Parmenidove teze u kombinaciji s Hermogenovim konvencionalističkim tezama omogućila bi odbacivanje svakog lažnog i varljivog govora: svaki čin govora bio bi nužan iskaz bića, tobožno lažno priricanje bilo bi tek novo (konvencionalno) imenovanje samog označenog koji postoji – dakle bića. Očito je da bi nova neadekvatna upotreba bića, sinonimna za sve druge koje već postoje bila toliko istinita koliko i druge. Da bi se takvo izvrđavanje izbjeglo, Sokrat uvodi doktrinu istinitih i lažnih imena. Imenovanje se treba osloniti na postojanost (*Crat.* 386a 3-4). Opovrgavanje Protagore pruža mogućnost da se normirana upotreba jezika utemlji na sigurnim ontološkim temeljima.

2.2.2. Jezik i spoznaja

Koji bi posrednik mogao jamčiti vezu između jezika i bića budući da sličnost kao neposredna veza između njih ne može ispuniti takav zahtjev? Prema Platonu, samo bi logos kao govor mogao biti vezivno tkivo koje spaja mišljenje s onim mislivim i ime s bitstvom. Samo je dijalektičar, koji razvija stroge logose kadar zahvatiti bitak.³ Unutar dijalektičkog kretanja slika *eikôn* se nameće kao ona koja označava dvostruko odražavanje bića u logosu i logosa u bićem. Biće i logos se međusobno odnose i njihov uzajamni odnos omogućuje filozofiju. Logos je unutar bića i biće je unutar logosa. Njih dvoje su u zrcalnom odnosu slaganja. U *Sofistu* se postavlja pitanje koje je porijeklo srodnosti između govora i slika. Za govor, činiti se

³ *Ibid.*, 93.

istinitim (a ne biti), nije sličiti na izgovorenu stvar, koja nije nikada istinita ili lažna (ona jest, ništa više, ništa manje), nego sličiti na ono što može biti istinito, odnosno (drugi) logos. Zato bi bilo čudno i paradoksalno tvrditi da je govor lažan jer sličiti na stvar koju izražava. Trebalo bi se u tom slučaju zaključiti da nema sličnosti između istinitog govora i onoga na što se odnosi? Analiza govora, a osobito analiza neistinitog govora iznose na vidjelo srodnost između govora i slike usredotočujući se na moć glagola „biti“, koji govor dovodi u odnos sa stvari i jedno ih s drugim usklađuje – to je ono slikovno u govoru. Sofistika se koristi paradoksima neistinitog iskaza. Ona odbacuje optužbu za obmane tvrdeći da nije moguće kazati ono lažno, budući da nije moguće, prema Parmenidu, kazati nebiće. Sofistika se oslanja na Parmenida zato što se logos svodi na govor koji označava jednotan bitak koji se u sebi ne razlikuje. Jezik se pojavljuje lišen sredstava za izricanje ne-bića.

Međutim, jezik je izraz razlike, ali istovremeno konstituira otvorenost i time nudi mogućnost spoznaje – u sebi razlučena otvorenost smisla koji se pridaje označenoj stvari. Biće se razlikuje od njegovog smisla jer ono, ma kakvo bilo, ne može se svesti na riječi. Govor putem svojega smisla omogućuje da biće izađe na vidjelo kada je shvaćen identitet između bića i mišljenja. Vidjeti i kazati: podvrgnuti vidljivo iskustvo praksi jezika. Kazati i vidjeti: sazdati od jezika adekvatnu sliku danog smisla.⁴ Kazati biće znači očitovati biće. Posredstvom govora riječi poprimaju vlastitost koja im omogućuje da se odupru prisustvu stvari. Tako jezik nije posrednik nego mjesto preobrazbe. Posredovanje je ustvari preobrazba. Jezik pokazuje, čini od sebe sliku. Možemo znati što je slika ako i samo ako se ona može iskazati, zahvaljujući logosu. Slika je ovdje zrcalo bića. Ali da bismo imali pristup vidljivosti stvari i slici koja je izraz te vidljivosti, nužno moramo promisliti sliku u odnosu na jezik. Sam jezik daje konzistenciju postojećeg svijeta budući da mu daje semantičku konzistenciju u tome što stvari jesu i što nisu. Jezik je čin mišljenja *par excellence*. Štoviše, jezik, koji nije ograničen na izražavanje mišljenja budući da se prožima s njim omogućuje način pomatranja i pridaje opseg mišljenju u onoj mjeri u kojoj, otvarajući smisao svake stvari, objelodanjuje stanovitu razliku stvari koja se pokazuje i koja znači nešto samo zato što po svojem bitstvu prethodi našem opažanju i govoru. Stvar jednostavno jest, prije nego što bude imenovana. Takva mogućnost otvorena jezikom, ali i izraženim smislom kao

⁴ A. Vasiliu, *Dire et voir, La parole visible du "Sophiste"*, Vrin, Paris, 2008., 12.

fenomenološka razlika, a ne kao puki jezični znak, uvjetuje mogućnost ontološke veze. Riječ je još nadmoćnija od pojave u odnosu spram bitstva jer se kao i bitstvo nalazi u oblasti logosa.

Odnos govora i slike utemeljuje smisao kao neizbježno posredništvo, koje se neprekidno obnavlja. Krećući od toga odnosa između slike i govora bit će moguće približiti se odredbi preslike – pod uvjetom da se preslika *eikôn* shvati u vezi s mišljenjem i govorom, a ne samo kao ono vidljivo.

Međutim, za Platona „istina“ se odnosi na priricanje nečega biću, a ne na sam bitak bića. Istina i bitak nisu isto. Razlikovanje između istine i bitka tiče se bića. Samo biće se može kazati i time je istinito, dok bitak bića izmiče jeziku. Za Platona, govor je istovremeno više od proizvodnje bića u smislu pukog izrađivanja, ali je i manje od toga. Jezik se tiče općosti bitstava i time nadmašuje proizvodnju pojedinih bića. Ako nešto treba proizvesti, govor proizvodi istinu bića, a ne samo biće.

Znanost o jeziku koju sofist posjeduje pristupa stvarima i ponovo proizvodi svako biće u umu onih koji čuju govor, ali time proizveden samo smisao, a ne bitak samih stvari.⁵ Sofisti otvaraju smisao stvari tako da ih čine vidljivima zahvaljujući svom umijeću. Iako je takvo umijeće sastavljeno samo od riječi, ono uspijeva dokučiti općost, odnosno svesti raznolikost na jedinstvenost posredstvom jezika, a ne bitstava. Opasnost je u tome da se stvori zbrka između bitka i istine svake pojedine stvari. Kod sofista se dvoznačnost odnosa prema jednoj stvari očituje u odsutnosti razlikovanja između „biti“ i „označiti“. Međutim, govor o biću mora uzeti u obzir stanovitu neophodnu razliku između riječi koje opisuju i same stvari. Najveća kritika upućena sofistima je odsutstvo razlike od stvari o kojoj se govori. Riječ je o potpunom izjednačavanju između „stvari“ i „bića“. Paradoks slike je taj da je ona samo sličnost ali da je istovremeno smještena u govoru na strani λέγειν i u odnosu s εἶναι. Međutim, odredba slike kao takve nije moguća. Na sliku se može ukazati u govoru, ali se ne može dati odredba.

⁵ *Ibid.*, 24.

2.2.3. Bitstva u zrcalu logosa

Kao što smo već vidjeli, ustroj bića i ustroj logosa su međusobno srodni. Da bi se dokazala mogućnost lažnoga govora, nužno je pretpostaviti bitstva, koja su zahvatljiva logosom. Time se pokazuje bitna analogija između govora i bitka. Ta je analogiju vidljiva na njihovom sastavu.

Kao što su se jedne stvari međusobno slagale a druge nisu, tako je i kod glasovnih znakova: jedni se ne slažu, a drugi od njih koji se slažu stvoriše govor. (Plat. *Soph.* 262d8-e2)

Usporedba se ne tiče samo sintakse nego i semantike. Međutim, slikovna sveza između logosa i bića ne znači strogu korespondenciju, kako to mniju heraklitovci. U *Sofistu* uzet je u obzir odnos između riječi. Međutim, sintaktička sveza nije sveza stvari. Govorno ispreplitanje u vidu sveze imena i glagola nije isto kao učestvovanje među bitstvima ili između bitstava i pojava. Nesumjerna smjesa dvaju ili više bitstava ili jedne osjetilne pojave s jednim ili mnoštvom bitstava.

Ako se poredak riječi slaže s poretkom bića, to je zato što je biće u zrcalu logosa. Istraživanje odnosa između logosa i bitstava pokazuje da njihovo uzajamno miješanje pridaje govoru njegovo biće, ali također pridaje biću njegov govorni izraz: govor jest, biće se kazuje.⁶ Ono što jest postaje onda mjera govora i nameće mu se kao imanentno mjerilo istine. Govor ima dakle mjesto među bićima zbog međusobnog preplitanja bitstava.

Ako govor (logos) kao cjelina postiže neki smisao, ime i glagol pritom pridonose svaki na svoj način: ime označava ono na što se govor odnosi (*Soph.* 262e6-7, 263c9), drugi označava kako se to nešto promatra. Govoriti nešto i govoriti o svojstvima toga su dva različita ali supripadna djelovanja. Prvim se očituje stvar, biće, a drugim se očituje ono što se tiče te stvari, ali koje nije sama ta stvar – to su svojstva, uvjeti, stanja stvari. Ispravnost i istina trebaju se dakle razlučiti. Treba se prije svega prepoznati o čemu je riječ da bi se odmjerila ispravnost onoga o čemu se govori. To razlikovanje pokazuje da se ispravnost ne može nijekati. Samo ono što se

⁶ *Ibid.*, 139.

govori o svojstvima, jednom kada smo ispravno utvrdili stvar, može biti nijekano. Odredba onog neistinitog tiče se onoga što se govori o svojstvima stvari.

2.3. Aristotel i jezično stvaranje smisla posredstvom mnoštvenosti značenja bića

Aristotel također suprotstavlja smisao riječi i narav stvari, što pretpostavlja odvojenost jezika i njegovog predmeta. Naime, suprotstavljajući se sofistima, prema kojima je govor biće koje upućuje samo na sebe, Aristotel je razvio nauk o značenju u okviru kojega se jezik promatra kao znak i biće kao označenik.

Na samom početku spisa *Peri Hermeneias* jezik se određuje kao znak ili znamen (σύμβολον): „Ono [što je dano] u izričaju jesu znamenja dojmova u duši, a zapisi [su znamenja onoga što je dano] u izričaju“ (16a3). Ovdje nije riječ o odnosu jezika i bića, nego o odnosu između tvarnosti izgovorene riječi i stanja duše koje joj odgovara. Veza između jezika i bića nije neposredna, nego je nužno posredovano stanjem duše. Ta stanja neposredno izražavaju biće, a jezik označava ta stanja: „Kao što ni pismena nisu u svih [naroda] istovjetna, tako nisu ni izričaji istovjetni. Međutim to [oboje] znaci su prvotnih, no u svih [ljudi] istovjetnih dojmova duše, a istovjetne su već i činjenice čije su nalike ti [dojmovi] (16a5)“. Mnoštvenost jezika pokazuje da govor i pismo sami po sebi ne označavaju, dok su stanja duše po sebi slična stvarima koje im odgovaraju. Aristotel razlikuje odnos sličnosti, kao što je sličnost između mišljenja i jezika, i odnosa označavanja između jezika i mišljenja, pri čemu se jezik shvaća kao znak (σύμβολον) ili znamen (σημείον). Znak ne može zamijeniti biće, nije neposredno sličan biću, nego upućuje ili ukazuje na njega, upravo ga označuje. Simboli s druge strane označavaju i stanja duše. Odatle između znaka i bića postoji odstojanje, a veza između njih nije prirodno dana. Naime, Aristotel tvrdi: „Svaki je iskaz označavajući, ali ne kao [naravsko] oruđe nego, kako je rečeno, po dogovoru“ (17a1). Jezik nije slika, ne oponaša biće, nego je znak, i to ne prirodan, nego dogovoran znak. U *Peri Hermeneias* Aristotel nastoji razlikovati govor općenito i govor koji može biti istinit ili lažan, odnosno iskaz, koji je jedna vrsta govora uopće. Govor uopće je sam po sebi označavajući, ali također i u svakom pojedinom dijelu govora, bilo da se radi o glagolima ili o imenicama. Drugim riječima, i ono umišljeno može se označiti bez proturječja, jer značenje riječi ne pretpostavlja postojanje ili nepostojanje stvari.

Iskaz je dakle povlašteno mjesto u kojemu govor na neki način izlazi iz samoga sebe, tj. iz samoga značenja, kako bi shvatio samu stvar u njezinom postojanju. Iskaz je mjesto istinitosti i lažnosti. Između govora i bića postoji sličnost samo kada je riječ o istinitom govoru. Izraz ἀπόφανσις ne označava bilo koju vrstu govora, nego samo onu za koju se može reći da je istinita i lažna. Apofantička uloga pripada govoru koji izriče sud, jer on čini vidljivim (očituje) što su bića te da ona jesu to što jesu. Zato se u njima izražava ne samo odnos označavanja, već također sličnosti.⁷ Naime, prema Aristotelu, ne postoji govor koji bi se bezostatno podudaraao sa samim bićima. U *Poetici* tvrdi da bi ne-skrivenost bića govor učinila nepotrebnim: „Ta što bi bio posao govornika, kad bi se to tako činilo već od samoga gledanja, a ne istom poradi govora“ (*Poet.* 1456b7). Govor nije toliko sredstvo očitovanja samoga bića koliko je nužno i nesavršeno sredstvo koje zastupa biće. Jezik uvijek zahvaća biće u općosti, a samo biće je pojedinačno. Sve aporije knjige *Z Metafizike* počivaju na toj temeljnoj poteškoći: kako pomoću općih riječi odrediti pojedinačnu bit. Aristotel kaže: „riječi koje su ustanovljenje zajedničke su svima, te je nužno da one budu prisutne i u čemu drugome“ (*Met. Z* 1040a11). Dakle, nema neposredne sličnosti nego sličnosti koja se rađa u sudu i izražena je u iskazu jer se bića u jeziku ne pojavljuju onakva kakva su sama po sebi. Mišljenje o biću je govor o biću u smislu onto-logike. Između λόγος i ὄν nema neposredne sličnosti nego vlada odsutna prisutnost, tj. odnos u kojem se jezik i bića sjedinjuju i ujedno razdvajaju.

Između riječi i stvari nema potpunog podudaranja. Jedna te ista riječ nužno označava mnoštvo različitih bića (homonimija). Postavlja se pitanje kako spojiti jedinstvo značenja s mnoštvenosti onoga označenog? Ako jedna riječ ima više značenja, a ne samo jedno jedino značenje, to znači da riječ nema vrijednost sama po sebi, nego samo po značenju koje joj se pridaje. Značenje nije svojstveno samoj riječi, nego ovisi o namjeri koja njome upravlja.⁸ Jezik s jedne strane upućuje na ljudske namjere koje njime upravljaju, a s druge strane na bića na koja se te namjere odnose. Kada se tvrdi da jezik označava, priznaje se taj dvostruki odnos. To nadalje znači da nije moguće odvojiti ono što govorimo od onoga što mislimo, jer ono što mislimo daje smisao onomu što govorimo. Zato je i moguće pronaći mnoštvo namjera iza naizgled jednoznačnoga govora.

⁷ P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, PUF, 1962, 112.

⁸ *Ibid.*, 119.

Jezik dakle u bitnome označava, tj. kroz njega se misao usmjerava prema bićima. Govor otkriva neku misao, te se on jedino i može razumjeti i opovrgnuti na razini mišljenja.⁹ Da bi se opovrgavanje moglo izvršiti, dovoljno je „da štogod progovori onaj tko se opire“ (*Met. Γ* 1006a12), jer ako govori, jedno je sigurno, da njegov govor ima smisao. To da riječi imaju smisao uvjet je mogućnosti svakog govora. Kroz pojam znaka Aristotel pokazuje dogovorni karakter značenja riječi. Time ističe da riječi nemaju svoje značenje po naravi i da njihovo značenje može proizaći isključivo iz značenjske namjere. Jedinstvo koje utemeljuje jedinstvo značenja riječi je ono što Aristotel zove bitstvo (οὐσία). „Kažem kako *jedno* znači ovo: ako to znači *čovjek*, onda – ukoliko je štogod čovjek – dotično će značiti *biti čovjekom*“ (*Met. Γ* 1006a32). Reći da riječ čovjek označava nešto, tj. neko biće, je reći da u svakom čovjeku, ono što ga čini čovjekom i zbog čega ga tako zovemo, je uvijek jedna te ista bit. Stalnost biti uzima se kao jedinstvenost značenja: zato što bića imaju bit, riječi imaju značenje.

Aristotelova analiza biti jezika otkriva da imenovanje upućuje na biće jer samo bit bića omogućuje jedinstvenost imenovanja. Time se zahtjev jedinstvenosti u značenju i ontologičko počelo identiteta poklapaju jer prvo ima smisla samo na temelju drugog: „Označivati bitstvo nečega nije ništa (drugo) nego da mu bitstvo nije u čemu drugom“ (*Met. Γ* 1007a26). Međutim, budući da se ne može izravno dokazati, počelo identiteta je neovisno o govoru, a svaki govor ga pretpostavlja kao nešto što je iznad govora. Logičko ali i ontologičko počelo proturječnosti ponajprije je shvaćeno kao uvjet mogućnosti samoga govora.

Time sofističko opovrgavanje počela proturječnosti navodi Aristotela da utvrdi odnos jezika, mišljenja i bića. Uvjet mogućnosti unutarnjega govora, koje je mišljenje, i vanjskoga oglašenoga govora jest u tome da riječi imaju određeno značenje. A ono što omogućuje da riječi imaju određeno značenje jest to da bića imaju bit. Opovrgavanje nije nikada samo jezično opovrgavanje. Opovrgnuti neku odredbu znači ponajprije razumjeti tu odredbu kao onu putem koje je govornik imao namjeru nešto kazati. Iza jedinstvenosti znaka krije se namjera koja može biti i nesvjesna, ali koju opovrgavanje ne može ne uzeti u obzir, jer se samo na toj razini sporazumijevanje i jezik mogu uspostaviti.

Početna točka Aristotelove filozofije jezika tiče se iskustva razmaka između jezika i

⁹ *Ibid.*, 124.

mišljenja, razmaka između jezika i bića. Ako razmak koji razdvaja λόγος od ὄν otežava uspostavu ontologike, zahtjev za sporazumijevanjem ponovno vodi k ontologici.¹⁰ Budući da postoji sporazum među govornicima, treba isto tako postojati temelj njihovog razumijevanja, mjesto gdje se mišljenja susreću. To mjesto knjiga *Γ Μetafizike* zove bitak (τὸ εἶναι) ili bitstvo (ἡ οὐσία). Ako se ljudi sporazumijevaju, oni se sporazumijevaju o nekom biću. Biće je pretpostavljeno kao horizont sporazumijevanja. U tom smislu svaki je govor, u mjeri u kojoj je razumljen od drugoga govornika, već jedna ontologika: ne kao izravni govor ili kao biće po sebi, nego kao govor koji može biti shvaćen samo ako je biće pretpostavljeno kao temelj svakog sporazuma. S tog gledišta, biće nije ništa drugo nego jedinstvo misli koje se sporazumijevaju. Aristotelovo svhaćanje jezika pretpostavlja dakle jednu ontologiku. Ali obrnuto, ontologika ne može apstrahirati od jezika, ne samo zato što svakoj znanosti trebaju riječi da bi se izrazila, nego također zato što je jezik neophodan za konstituiranje samog predmeta.

Istraživanje jezika kao označitelja omogućila je da se nađe objektivna razina riječi i da se dosegne subjektivna razina koja se sastoji u namjerama. Objektivnost govora, koja se, zasebno promatrana, mogla činiti kao stvar dogovora, naposljetku je ponovo uspostavljena u ime sporazumijevanja u razgovoru. Odatle je ontologika u Aristotela nužno iznutra povezana s mogućnošću sporazumijevanja.

Opovrgavanje sofističkih paralogizama ponukalo je Aristotela da kao temelj sporazumijevanja prizna bitstvo kao objektivno jedinstvo značenja. Međutim, što se događa ako jedna riječ ima više značenja odnosno ako se jedno biće označava s više riječi? „Ništa ne priječi da isto bude i 'čovjek' i 'bijelo' i nebrojena množina drugih stvari“ (*Met. Γ* 1007a10). Nema proturječja ako je čovjek određenje Sokrata, a ne njegovog bitstva. Riječ čovjek ne može značiti bitstvo čovjeka, jer je bitstvo samo jedno, te i značenje je jedno, pa čovjek označava samo nešto o Sokratu. Na razini priricanja može se reći da je jedna stvar ovo i ne-ovo, ali na razini značenja, pojavilo bi se proturječje: „označivati bitstvo nečega nije ništa (drugo) nego da mu bit nije ni u čemu drugom“ (*Met. Γ* 1007a26). Jedinstvo značenja izražava i pretpostavlja bitstvo. Suprotno tome, u perspektivi višeznačnosti, postoje samo prigodci, odnosno odredbe koje mogu pripadati nekom biću, ali također i ne pripadati, te njih ima u neodređenom broju.

¹⁰ *Ibid.*, 131.

Na toj razini, Aristotel izjednačava prigodak i prirok, pa je nemoguće da je sve prigodak: „Ako se pak sva bića izriču prema prigodku, neće biti ničega prvog prema čemu se pririču, ako prigodak uvijek označuje priricanje prema kakvu podmetu« (*Met. Γ* 1007a33). Priricanje mora pretpostaviti prvi podmet koji nije prigodak, što je zapravo jedna od definicija bitstva. Razlikovanje između bitstva i prigodka omogućuje da se objasni trajnost Sokrata kao podmeta priricanja kroz neprekidni niz njegovih prigodaka.

Iako prigodak nije bitstvo, sam govor već pokazuje da bit jest prigodak: bjelina nije bit čovjeka iako možemo reći da je ovaj čovjek bijel. Služimo se istim glagolom biti kako bismo označili bit i prigodak. Moramo dakle prihvatiti da postoje priroci koji označavaju bit i drugi koji označavaju prigodak. Da bi se razlikovalo priricanje prigodaka od priricanja biti, treba se usredotočiti na razna značenja koja se u mišljenju pridaju kopuli biti u svakom pojedinom slučaju. Odlomak iz *Druge Analitike* razjašnjava nam to pitanje:

Ono što označuje bitstvo označuje što zapravo jest ono čemu se pririče ili što je neka njegova vrsta, a ono što ne označuje bitstvo, nego za što se kaže da jest s obzirom na drugi podmet koji nije niti ono što ono zapravo jest nije je neka vrsta onoga što ono zapravo jest, to je prigodak, primjerice bijelo u odnosu na čovjeka. Naime, čovjek zapravo nije ni bijelo ni neka vrsta bijeloga, nego, po svojoj prilici, životinja (*An. Post.* 83a24)

Čovjek nije bjelina, ne postoji identitet između čovjeka i bjeline, i time će bjelina uvijek biti samo prigodak čovjeka. Međutim, služimo se glagolom biti za označavanje ne samo sintetičke veze između bića i njegove biti, već također sintetičke veze između bića i njegovog prigodka. Trebamo se dakle odreći jednoznačnosti te priznati da biće može imati više značenja, ili barem dva: biće po sebi ili biće po prigodku. Međutim, takav se zaključak suprotstavlja tvrdnji prema kojoj riječi moraju imati samo jedno značenje da bi govor bio moguć. Bi li bilo moguće da najosnovnija riječ svih riječi, biti, ima više značenja? Ako da, bismo li mogli sačuvati suvislost govora i samu mogućnost sporazumijevanja među ljudima?

U knjizi *E Metafizike* Aristotel kaže: „Budući da se biće, uzeto naprosto, govori mnogovrsno, a od takvih značenja jedno bijaše ono prema prigotku, i drugo kao istinito, te nebiće kao lažno; i budući mimo tih postoje i obrasci priroka (kao što, kakvo, koliko, gdje, kada i što god drugo ako označuje takav način), pa pored svega toga i ono što je mogućnošću i ono što je djelatnošću“ (*Met. E* 1026a33). Takva je raščlamba potpuna osim što se tiče kategorija čije bi se

nabranje trebalo popuniti s tekstovima iz *Organona*. Značenje bića kao istinitog ili bića kao lažnog navedeno je kako bi se pokazalo da „lažno i istinito nisu u bićima, nego u mišljenju“ (*Met. E* 1027b25). „Ono što je tako biće različito je od bića u poglavitome smislu“ (*Met. E* 1027b31). Aristotel dakle u raspravi o smislu bića ostavlja po strani biće kao istinito. Međutim, u knjizi *Θ Metafizike* izlaže se ontološki pojam istine: da bi veza u mišljenju bila istinita, morala bi izraziti vezu u bićima. Postoji dakle istina na razini bića, a ne samo u iskazu. Aristotelov pojam istine nadilazi opreku slaganja i očitovanja.¹¹ Istina govora uvijek je unaprijed dana u bićima, iako se ona može očitovati samo u govoru o njima. Istina sama sebi prethodi, a kada se posreduje govorom, ona se opisuje. Takva je napetost svojstvena samoj istini i njome se može objasniti dvojnost Aristotelovih gledišta.

Nismo još uvijek došli do odgovora na pitanje „što je bitak?“. Odgovor se nalazi u knjizi *Γ Metafizike*: bitak je *πρὸς ἑν λεγόμενον*. „Sam nazivak 'biće' upotrebljava se mnogovrsno, ali uvijek prema *jednom* i nekoj *jednoj* naravi, a ne istoimeno« (*Met. Γ* 1003a33). Međutim, pitanje „što je bitak?“ svodi se na pitanje „što označavamo kada govorimo o bitku?“ ili još „po čemu se ljudi sporazumijevaju kada govore o bitku?“ Nije moguće razdvojiti bitak od govora. Bitak kao bitak ne može se susresti i time nema druge podloge osim samoga govora. Da se bitak kao bitak ne može uspostaviti kao vrsta znači da njegovo značenje nije jedno. Međutim, biće nas upućuje na mnoštvenost značenja.

¹¹ *Ibid.*, 168.

3. Hegel i Kant

3.1. Posredujuća uloga jezika i jezičnost mišljenja u Hegela

Hegellovo shvaćanje jezika ključno je za njegovo razumijevanje odnosa mišljenja i zbilje. To se shvaćanje ponajprije nalazi u §§ 452-465 *Enciklopedije filozofijskih znanosti*, ali također u poglavlju *Osjetilna izvjesnost ili „ovo“ i mnijenje iz Fenomenologije duha*. Odnoseći se prema izrečenoj stvari riječ negira stvar u njezinoj konkretnoj pojedinačnosti i na osnovi mišljenja razotkriva ju u njezinoj općosti.

Time se i sam jezik pokazuje kao osobito stvaranja smisla. U § 462 *Enciklopedije* Hegel kaže: „[...] ime, budući da ga *razumijemo*, jest neslikovna jednostavna predstava. U imenu je to da *mislimo*“¹².

Čin pokazivanja u kojem se otkriva istina osjetilne izvjesnosti uistinu je čin svijesti u odnosu na njen predmet. Takav čin svijesti ili, drugim riječima, takvu proizvodnju smisla Hegel naziva *govorom*. Govor je dakle djelatnost pokazivanja stvari, djelatnost koja je smisleni odnos svijesti i stvarnosti, te i istina tog odnosa i same stvari.

Pokazivanje je dakle samo neko kretanje koje izriče to što sada uistinu jest, naime rezultat ili mnoštvo sastavljeno od tih sada; a pokazivanje je doznavanje da je ono sada nešto *opće*.¹³

Iako Hegel ne razvija izričito nauk o značenju, poimajući jezik polazeći od znaka postavlja pitanje jezičnoga posredovanja između mišljenja i zbilje. Istina osjetilne izvjesnosti je u posredovanom odnosu između ja i pojedinačnog predmeta. Svijest dopijeva do tog uvida nakon što je nastojala smjestiti tu istinu neposredno u predmet i u ja. Međutim, taj je odnos odnos označavanja, te unutar tog odnosa Hegel pronalazi ono posredno i ono opće.

Smisao i istina su smješteni u jeziku. Riječ je istina stvari, a ne obrnuto. Stoga je riječ znak, a ne puki simbol:

¹² G. W. F. Hegel, *Enciklopedija filozofskih znanosti*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1987, § 462.

¹³ G. W. F. Hegel, *Fenomenologija duha*, Naklada Ljevak, Zagreb, 2000, 72.

Znak je različan od simbola, zora, čija je vlastita određenost prema svojoj biti i pojmu više ili manje sadržaj što ga zor izražava kao simbol. Kod znaka kao takvoga, naprotiv, vlastiti se sadržaj zora i sadržaja, čiji je on znak, međusobno ništa ne tiču.¹⁴

Zor kao simbol vezan je za sadržaj koji je njime izražen. U takvom odnosu stvar određuje smisao zora, kao što je u *Fenomenologiji duha* na početku iskustva osjetilne svijesti postavljeno jednostavno neposredno postojeće:

U tom je obliku jedno postavljeno kao jednostavno neposredno postojeće ili kao bit, *predmet*, drugo pak kao nebitno i posredovano, što u njemu nije *po sebi*, nego je pomoću nečega drugoga, ono Ja, *neko znanje*, koje predmet samo zato zna, što on *jest*, a koje može biti ili ne biti. Predmet međutim *jest*, ono istinito ili bit; on *jest*, bez obzira na to, da li se za nj zna ili ne; on ostaje, ako se za nj i ne zna; znanje pak ne postoji, ako nema predmeta.¹⁵

Simbol i ono simbolizirano je u nužnom odnosu. Nasuprot tomu, znak nije u nužnom nego u slobodnom odnosu sa samom stvari.

No, zor u tom identitetu ne važi kao pozitivan i kao da predstavlja sam sebe, nego nešto drugo. On je slika koja je primila u sebe neku *samostalnu* predodžbu inteligencije kao duše, svoje značenje. Taj je zor *znak*.¹⁶

Ukazivanje dakle pretpostavlja razmak između riječi i stvari, koji omogućuje smisao. Smisao nastaje tamo gdje se ono označeno poopćuje i gdje se nadilazi puko mnijenje:

Kao nešto opće *izražavamo* i ono osjetilno; ono što kažemo *jest: ovo*, tj. ono *opće ovo*, ili: *ono jest*; tj. *bitak uopće*. Mi sebi pritom naravno ne *predstavljamo* ono opće ovo ili bitak uopće, ali mi *izražavamo* ono opće; ili mi naprosto ne govorimo onako kao što *mnijemo* u toj osjetilnoj izvjesnosti. No jezik je, kao što vidimo, ono istinskije: u njemu mi sami

¹⁴ G. W. F. Hegel, *EFZ*, § 458.

¹⁵ G. W. F. Hegel, *FD*, 66.

¹⁶ G. W. F. Hegel, *EFZ*, § 458.

opovrgavamo svoje *mnijenje*; a kako je ono opće istina osjetilne izvjesnosti, a jezik izražava samo tu istinu, zato uopće nije moguće da bismo ikada mogli izreći neki osjetilni bitak, što ga *mnijemo*.¹⁷

Mnijenje je prijevod za njemačku riječ *Meinung*, a glagol *misliti* odgovara njemačkom glagolu *denken*. Opovrgavajući *mnijenje* jezik ukida ono što je *mnijeto* budući da se nalazi unutar dijalektike u kojoj nešto jest samo kao mišljeno. Tako je svako iskazivanje onog *mnijetog* nemoguće:

Kad bi oni doista htjeli *kazati* ovaj komad papira što ga *mniju*, a oni su to htjeli *kazati*, onda je to nemoguće, jer je to osjetilno ovo što se misli *nedokučivo* za jezik koji pripada svijesti, onome po sebi općemu. Stoga bi ono propalo kada bi se zbiljski pokušalo *kazati*, pa oni koji bi to opisivanje započeli ne bi ga mogli dovršiti, nego bi ga morali prepustiti drugima, koji bi na koncu sami priznali da govore o nekoj stvari koja *nije*.¹⁸

Putem riječi dakle ukida se stvar koja je označena tom riječju. I u tome leži sam ustroj znaka. Znak se ne odnosi na predmet koji označuje nego predstavlja nešto drugo od njega. U *Fenomenologiji duha* to nešto drugo je ono opće. „Zor nije znak tek zato što stoji za nešto drugo [...] na što upućuje, nego zato što već *kao* zor jest *drugi* sadržaj, *druga* *bît* stvari koja je čini predmetom: zor već jest kao diferencija *spram* sama sebe u *samo mentalnom elementu*, koja takoreći otvara prostor za kretanje misli, što znači: za refleksivni rad svijesti koji je autorefleksija.“¹⁹ Znak ukazuje na konkretnu i pojedinačnu stvar i predstavlja općost ideje. Znak ne čini to da se „realni“ svijet napusti poradi svijeta ideja, objekt poradi subjekta, nego da se razotkrije ideja u stvari, subjekt u objektu, istovremeno prikrivajući ideju u stvari i subjekt u objektu. Znak je veo koji razotkriva.

Inteligencija koja kroz zor proizvodi formu vremena i prostora, ali koja se pojavljuje kao

¹⁷ G. W. F. Hegel, *FD*, 68.

¹⁸ G. W. F. Hegel, *FD*, 74.

¹⁹ B. Mikulić, *Osjetilna izvjesnost i jezik: Hegel, Feuerbach i jezični materijalizam*, u: B. Mikulić / M. Žitko (ur.), *Inačice materijalizma*, Filozofski Fakultet Sveučilišta u Zagrebu, Zagreb, 2017., 164.

takva da prima osjetilni sadržaj, stvarajući sebi od tog gradiva predodžbe daje sada iz sebe svojim samostalnim predodžbama određenu opstojnost, upotrebljava ispunjeni prostor i vrijeme, zor kao svoj, uništava njegov neposredni i osebujni sadržaj pa mu daje jedan drugi sadržaj kao značenje i dušu.²⁰

Hegel dakle razmatra znak kao kretanje koje 1) ispražnjava zor od njegovog osjetilnog sadržaja, te 2) ispunjava taj zor smislenim sadržajem. To djelovanje pretpostavlja da se kod znaka razlikuje oblik ili označitelj od sadržaja ili označenoga. Označitelj služi kao osnova za označeno. Kada se ukloni označeno, označitelj ostaje prazan i može se ispuniti novim označenim. Za razliku od znaka simbol izjednačava označitelja i označeno. Ono što omogućuju znakovnoj kretnji da se realizira jest slika. Slike su naime u sebi dvojake: s jedne strane one reproduciraju zamjedbeni sadržaj, a s druge strane, pohranjene su duboko u svijesti, one produciraju uobrazbu koja se ne odnosi ni na jedan sadržaj. U slici simbol postaje znak. U uobrazbi se zamjedbeni sadržaj gubi kao sadržaj i postaje samostalna predstava kojom se predstavlja sasvim drugi zamjedbeni sadržaj. Ono što se zamjećuje nije više dani predmet nego odredba duha. Dakle, svijesti bitno pripada sposobnost označavanja i upotrebe znakova posredstvom kojih se ona odnosi prema svojem predmetu.

3.2. Kantova teorija shematizma kao prazna forma nutrine

Nasuprot Kantu Hegel tvrdi da nam osjetilni bitak nije neposredno dan u zamjedbi. Dok opažamo neki osjetilni bitak mi ga uvijek opažamo u njegovoj općosti. Prema Hegelu, jezik je istinitiji od mišljenja jer razara privid neposrednosti odnošenja spram predmeta. Naime, ono što „*omogućuje* [...] opažanje kao *formu spoznaje* nisu osjetila već jezik.“²¹

Kantova se zasluga sastoji u tome što je pokazao da se uvjet mogućnosti povezivanja subjektivnih oblika spoznavanja i predmeta leži u transcendentalnoj moći uobrazbe. Međutim, prema Hegelu nije moguće osjetilno zahvatiti neki predmet samo pod uvjetom da „ja mislim“ (transcendentalna apercepcija) prati sve moje predodžbe. Stoga se moć uobrazbe ne

²⁰ G. W. F. Hegel, *EFZ*, § 458.

²¹ B. Mikulić, *Osjetilna izvjesnost i jezik: Hegel, Feuerbach i jezični materijalizam*, 157.

može shvatiti kao treća spoznajna moć između razuma i osjetilnosti. Štoviše, da bi takva „pratnja“ bila moguća, mora postojati veza između čistih razumskih pojmova i empirijskih zorova.

U Kanta se pitanje o mogućem spoznajnom odnosu između subjekta i objekta postavlja na sljedeći način: kako razum sintetizira mnogostrukost zrenja u kojoj nam je svaki pojedinačni predmet dan? Naime, budući da su empirijski zorovi heterogeni čistim razumskim pojmovima, kako je supsumacija zora pod pojmove, a i time primjena kategorija na fenomene, moguća? Odgovor se nalazi u nauku o shematizmu u kojem se utvrđuje treće sredstvo koje povezuje pojmove s osjetilnim zorovima, a koje Kant naziva transcendentnom shemom. Posredstvom shema pojmovi se mogu primjeniti na poseban osjetilni sadržaj. Nasuprot slikama koje su obične reprodukcije empirijskih danosti, sheme su proizvedene uobrazbom čija funkcija nije samo reproduktivna nego i produktivna prema „skrivenom umijeću u dubinama ljudske duše“²². Sheme dakle ne mogu postojati neovisno o razumskim pojmovima a omogućuju zamjedbe, a obratno, zamjedbe „se uvijek samo pomoću sheme, koju označuju, moraju vezati s pojmom.“²³ Sheme nisu puki zamišljaji, nego na temelju određenih pravila omogućuju sintetiziranje posebnih osjetilnih zamjedaba. One nam omogućuju da prepoznamo pojam u empirijskom sadržaju te da ga ujedinito i organiziramo. Posredstvom sheme trokuta prepoznamo u svakom trokutu zamjedbu upravo toga predmeta. Posredstvom sheme okruglosti (kružnice) prepoznamo da je tanjur okrugao, na temelju sheme broja prepoznamo u nizu pet točaka sliku broja pet.

Dakle, nauk o shematizmu pronalazi treći element između osjetilnosti i razuma, koji već pripada području onog iskazivog jer odgovara na pitanje kako zorovi mogu biti promišljeni, a time i koje im značenje razum može pripisati. Sheme su pra-jezični entiteti, što znači da nije jezik taj koji ih čini mogućim, nego one omogućuju jezik, i to time što predstavljaju razumu jedinstvo mnogostrukosti. Primjena shema na pojave izvršava se isključivo na temelju konstitutivnih struktura subjekta. Taj Kantov pokušaj da poveže dva korijena spoznaje – razumske kategorije s osjetilnim zorovima – je „prazna forma puke nutrine na koju će se osloniti jezik.“²⁴

Kao kod Kanta uobrazba igra ključnu ulogu i kod Hegela jer omogućuje da se promišlja

²² I. Kant, *Kritika čistog uma*, Nakladni zavod Matice Hrvatske, Zagreb, 1984., 89.

²³ I. Kant, *Kritika čistog uma*, 90.

²⁴ B. Mikulić, *Osjetilna izvjesnost i jezik: Hegel, Feuerbach i jezični materijalizam*, 158.

odnos između objektivnosti i subjektivnosti. Međutim, dok je kod Kanta uobrazba moć koja se razlikuje od uma, Hegel poima uobrazbu kao oblik umnosti, odnosno manifestaciju uma. Da bi se shvatilo što je uobrazba za Hegela, bitno je definirati što su slika i spomen (*Erinnerung*). Slika je proizvedena kroz pamćenje ili pounutrenje (*Er-innerung*) zora, koje ga otima iz vanjskog prostora i vremena da bi mu dao unutarnji prostor i vrijeme svijesti. Ta veza između pounutrenja i otimanja zora iz prostora i vremenu jasno dolazi do riječi u njemačkoj riječi *Erinnerung*, koja znači i pounutrenje i spomen. Dakle, zahvaljujući spomenu možemo očuvati sliku nekog predmeta koji nije više prisutan u zrenju i zato se može reći da pamćenje omogućuje otimanje zora iz prostora i vremena. Kako vrijeme prolazi, ta slika može pasti u tamu zaborava. Dakle, što je uobrazba za Hegela? Uobrazba je djelovanje uma kroz koje se slike izvlače iz tame zaborava i povezuju se s drugim slikama kako bi se podvele pod pojmove. Međutim, ova odredba uobrazbe, prema kojoj je ona moć koja sebi prisvaja neposrednost zora time što ga pounutruje kako bi ga izdigla do općosti pojma tiče se reproduktivne, a ne produktivne uobrazbe. Uobrazba se treba izvanjštiti kroz znakove kako bi se zor mogao izložiti novom pounutrenju u produktivnom pamćenju. Uobrazba se treba izvanjštiti kroz proizvodnju znakova i sama sebi postati svoj vlastiti predmet. Samo tako ona može sebe shvatiti u svojoj negativnosti. Međutim, to drugo pounutrenje Hegel ne naziva produktivnom uobrazbom nego produktivnim pamćenjem. U *Enciklopediji* Hegel navodi primjer piramide u svrhu promišljanja dijalektičke naravi znaka općenito, jer je piramida, s obzirom da je i grobnica, takav primjer koji omogućuje promišljanje dijalektike unutrašnjosti i izvanjskosti. Piramida je ponajprije spomenik onog duhovnog koji omogućuje pounutrenje izvanštene unutrašnjosti. Drugim riječima, spomenik omogućuje onomu koji ga promatra da pamti (*sich erinnern*) duh pokojnika. Spomenik jamči život (duh), kroz pamćenje onoga što je preminulo (tijelo)²⁵. Pamćenje dakle omogućuje da se piramida pojmi kao jedinstvo izvanjskog i unutrašnjeg, duhovnog i materijalnog, života i smrti. Bez pamćenja unutrašnjost biva zaboravljena, a piramida postaje čista beznačajna materija. Pamćenje dakle proizvodi piramidu kao piramidu, te znak kao znak. Ono što omogućuje prijelaz označitelja na označeno, izvanjskosti znaka k njegovoj unutrašnjosti, da se znak konstituirao kao znak, jest pamćenje kroz koje se bilo koji znak povezuje s određenim značenjem, odnosno s pojmom. Dakle, zahvaljujući pamćenju uobrazba može zahvatiti svoj vlastiti negativitet i time se izvanjštuje kroz znakove koji će se

²⁵ J. Derrida, *Le puits et la pyramide*, u: J. Derrida, *Marges*, Paris, Editions de Minuit, 1972., 95.

zatim ponovo punutriti i biti posredovani u znakove kojima se može pamtiti smisao. Dakle, veza između duhovnog i materijalnog, zornog i pojmovnog ne zbiva se ponajprije posredstvom uobrazbe, već posredstvom produktivnog pamćenja.

3.3. Jezik kao savršeni izraz duha

Cijela ova oblast općosti bila bi bez jezika zatvorena i nijema. Sam jezik omogućuje, te i uvijek već izvršava poopćavanje pojedinačnoga bitka. Naime, jezik neprekidno izvodi dvojako poopćavanja: s jedne strane on poopćuje ono osjetilno ističući općost, te s druge strane on istovremeno poopćuje Ja kao subjektivni pol osjetilne izvjesnosti. To znači da nas samo jezik može istrgnuti iz mnijenja. Uistinu on to uvijek i čini kada se svijest izražava, govori, budući da se time ona izdiže iznad puko subjektivnog gledišta očitujući duhovnu dimenziju jezika.

Ono što omogućuje to poopćavanje zajednička je svijest koja je u potpunosti povijesna, a povijesnost isto tako utemeljuje Ja u pogledu jezika. To znači da promatrana svijest već i u liku osjetilne izvjesnosti nije čisto ja, još manje neki transcendentalni subjekt, nego povijesna svijest, tj. svijest čija su mnijenja i pretpostavke posredovane općim duhom, koji ima tu svijest kao drugu prirodu ili neorgansku prirodu. Svijest koja se izražava je dakle povijesna svijest jer se uvijek već nalazi unutar nekog horizonta smisla. Naime, „Hegelova ideja o jeziku kao *prosredujućem* momentu između *Ja* i objekta na *intra*-subjektivnoj strani te između *Ja* i duha na *inter*-subjektivnoj strani seže dublje i dalje od kulturno-historijske teorije jezičnosti uma. Ona se tiče znakovnog ustroja svijesti na razini uobrazbe, koji uopće omogućuje kako imenovanje tako i mišljenje kao mišljenje, a time i univerzalnije osnove za problematizaciju prevodivosti ‘slika svijeta’ od partikularnih historijskih jezika.“²⁶

Svijest koja se jezično izražava ne posjeduje jezik kao svoje vlasništvo, nego se u jeziku očituje njezina pripadnost općem duhu. Kao opća svijest, ona naime strogo govoreći ne posjeduje jezik, nego su-djeluje zajedno s jezikom: svijest pripada jeziku kao elementu u kojem ona ima svoju duhovnu egzistenciju.

Jezik omogućuje pojedinačno ja tako da se on u njemu uvijek već ozbiljuje. Jezik je kao

²⁶ B. Mikulić, *Osjetilna izvjesnost i jezik: Hegel, Feuerbach i jezični materijalizam*, 159.

horizont smisla povijesno konstituiran i prvobitno je fenomen duha, a sam je duh opća supstancija pojedinačnoga Ja.

Ali iako je prema Hegelu jezik savršen izraz duha, duh i jezik nikako se ne mogu izjednačiti. U dijalektici osjetilne izvjesnosti neposrednost osjetilnog bivanja opovrgnuta je iskustvom negativiteta onoga *sada*. Takvo opovrgavanje izražava se kao obrtanje unutar same osjetilne izvjesnosti: ako je na početku osjetilni predmet sačinjavao ono bitno za izvjesnost, a ja ono nebitno, sada je nasuprot ja postao za nju ono bitno tog odnosa, a osjetilni predmet ono nebitno.

Osjetilna izvjesnost kao takva nije još ukinuta: ona je samo preokrenula znakove postavljajući ja kao ono bitno odnosa. Ali to ja koje je postavljeno kao ono bitno još uvijek se poima kao neposredno. Međutim, ista ta dijalektika osjetilnog predmeta koja je otkrila općost onoga *sada* kreće se dalje. Kao što osjetilni predmet nije sačinjavao ono istinito u odnosu, tako *sada* kao pojedinačno ili neposredno *sada* nije ono istinito.

Ja koje govori nije pojedinačno i neposredno ja, različito i odvojeno od drugih ja, nego opće ja. Kada ja govorim, govorimo *mi* jer jezik nije vlasništvo pojedinačne svijesti nego je svojstven općemu ja. Pojedinačno ja ima svoje postojanje samo u općem ja kao sebstvom koje je ovdje određeno jezikom kao postojanjem Duha.

Štoviše, osim što jezik sačinjava objektivno postojanje onoga ja kao ja, bitno obilježje jezičnog fenomena je izvanštenje zahvaljujući produktivnom pamćenju. Onomu ja pripada istinito postojanje samo kada se pojavljuje unutar općega ja, pojavljivanje koje je istovremeno izdizanje pojediničnog ja k općemu ja i nestajanje pojediničnog ja kao takvog, i to kroz jezik. Jezik sadržava moć izvanštenja jer se kroz njega pojedinačno ja gubi kao takav. Samo to izvanštenje ukinuto je jer pojedinično ja koje se gubi ponovno se usvaja kao opće ja. Drugim riječima, konstitutivno izvanštenje jezika je beskonačno izvanštenje jer ja koje nestaje kao pojedinično ja ponovno se *prisvaja* i biva *pri sebi* u jeziku kao opće ja.

Jezik je istovremeno izvanštenje i pounutrenje: otuđujuće izvanštenje i prisvajujuće pounutrenje. Jezik nije krajnje otuđenje u kojem se pojedinačno ja u potpunosti odriče samoga sebe. Ono je otuđenje pojediničnoga ja, koje mu omogućuje da biva u sebi u svojem drugobitku kao opće ja, koje mu omogućuje da samoga sebe zna kao opće ja. Ukratko, jezik izdiže kretnjom izvanštenja pojedinačno ja do općega ja ili do onoga mi i spušta to opće ja pounutrenjem ili prisvajanja prema pojedinačnom ja.

Možemo na temelju toga tvrditi da je jezik element u kojem se otuđuje od sebe i ponovno dospijeva k samom sebi.

Hegel izričito izjednačava jezik sa zbiljskom egzistencijom duha kao duha:

[...] opet vidimo *jezik* kao opstanak duha. On je *za druge* postojeća samosvijest koja postoji neposredno *kao takva* i koja je kao *ova* opća samosvijest. Jezik je vlastitost koja se odvaja od same sebe, koja postaje predmetnom kao čisto Ja = Ja, pa se u ovoj predmetnosti održava isto tako kao *ova vlastitost*, kao što se neposredno slijeva s drugima i *njihova* je samosvijest; ona isto tako shvaća sebe, kao što je i drugi shvaćaju, a to je shvaćanje upravo *opstanak pretvoren u vlastitost*.²⁷

Ako je svijest neposredni fenomen duha, analogijski se može tvrditi da je jezik posredovani fenomen duha. Naime, u jeziku duh sasvim prebiva pri sebi u svojem drugobitku. Pojedinačno ja koje govori nikad ne izražava svoje mnijenje kao takvo, nego kroz jezik on su-djeluje u smislu koji ga nadmašuje, te se time taj smisao očituje. To očitovanje gdje se ja gubi u jezičnoj općosti nije gubitak u strogom smislu riječi, nego je naprotiv prethodni moment istinskog prisvajanja općost onoga ja. Međutim, odredba jezika kao zbivanja izvanštenja i pounutrenja, je ustvari identična odredbi duha. Jezik je sam opstanak duha, njegov zbiljski tubitak s tom bitnom razlikom da jezik ne iscrpljuje cjelovitost duha. Izjednačavanje jezika i duha vrijedi samo utoliko što je jezik *pojavljivanje* duha, njegovo mjesto ozbiljenja. Dakle, prema Hegelu jezik je uvijek fenomen duha, ali se duh kao jedinstvo neposrednosti i posrednosti u jeziku ne iscrpljuje.

Hegel pokazuje da općost čini istinu osjetilne izvjesnosti, da se cjelina same osjetilne izvjesnosti pokazuje tek tamo gdje su subjekt i objekt „posredovani jedan drugim tako da je *ukinut njihov vlasiti bitak*“.²⁸

Hegel želi pobiti uvjerenje prema kojem bi osjetilna svijest bila u dodiru s pojedinačnim i neposrednim, te da su samo ono pojedinačno i neposredno istiniti, te time istaknuti zabludu osjetilne izvjesnosti, zabludu o neposrednosti odnošenja spram predmeta. Radi se o jezičnom karakteru zamjedaba, po čemu je jezik istinitiji od mišljenja. Stvarnost zora je samo pomišljena, ona je samo u svijesti, a znak čini prvu stvarnost jezika. Jezik je istinitiji od samog mišljenja u

²⁷ G. W. F. Hegel, *FD*, 421.

²⁸ B. Mikulić, *Osjetilna izvjesnost i jezik: Hegel, Feuerbach i jezični materijalizam*, 162.

smislu ukazivanja na predmet. On nam ukazuje na to da je spoznaja ovisna o općosti. Zor je znak utoliko što predstavlja nešto drugo od sebe, upućuje na nešto drugo od sebe. A upućivanje se tiče znakovnosti jer kroz upućivanje svijest reflektira. Bez jezika svijest se ne može okrenuti prema vani. Jezik je taj koji iznutra čini svijest sposobnom da izađe iz sebe, i obrnuto, da svijest stupi u odnos spram druge svijesti.

Hegelovo poimanje znaka pokazuje da je smisao zarobljen u jeziku, ali također i u svijesti, jer svaki zor upućivanjem na predmet postavlja umjesto predmeta njegovu zamjedu. Jezik je mjesto u kojem se upućivanje najbolje realizira jer riječ ne upućuje niti na stvar niti na sliku te stvari u svijesti onoga koji govori, nego cilja na sam smisao kao istinu. Govoriti nije koristiti riječi koje upućuju na stvari, nego upućivati na istinu posredstvom riječi koje označuju pojmove.

4. Nietzsche

4.1. Konvencionalnost jezika i znanstvena istina

Nietzsche definira pojam kao „misao unutar riječi“. Pojam je na taj način shvaćen kada uočimo da govoriti i misliti nije ništa drugo nego igra pojmovima kao kockama prema definiciji koju daje 1873. godine: pojam je „okošten i osmerokutan poput kocke, a i premjestiv poput nje, ipak preostaje tek kao *reziduum metafore*“.²⁹ Nietzsche kaže u *S onu stranu dobra i zla* da:

Čisti pojmovi [predstavljaju] konvencionalne fikcije za označavanje, sporazumijevanje, a ne za objašnjavanje.³⁰

Time što se igra pojmovima odvija unutar jezika dolazi se do značenja. Naime, postoje razni i raznoliki načini da se služimo kockama, ali kada se „svaka kocka upotrebljava onako kako je označena; da se točno broji njezine točke, tvori ispravne rubrike i da se nikad ne ogriješi o poredak kastâ i redosljed razredâ“³¹, tada se govori o „istini“. Označavanje određuje upotrebu. Govoriti i misliti u skladu s „istinom“ nije druge nego upotrebljavati pojmove prema konvencijama koje su unaprijed zadane, drugim riječima prema pravilima igre pojmovima.

Bez obzira na formu koju jezik može poprimiti, on je, čak i kao pojedinačni jezik, u samome sebi neki sustav znanja. Štoviše, prije nego što započne svako strogo metodološko razmišljanje u cilju znanstvene spoznaje, određeni jezik određenog naroda implicitno u sebi sadržava apriornu metodu koja mu je inherentna. Naime, jezik svojim strukturama uobličuje predmet koji se nastoji spoznati:

govorimo o zmiji (*Schlange*): oznaka ne pogađa ništa do neko sebeuvijanje (*das Sichwinden*), mogla bi dakle pridoći i crvu.³²

²⁹ F. Nietzsche, *O istini i laži u izvanmoralnom smislu*, Matica Hrvatska, Zagreb, 1999., 13.

³⁰ F. Nietzsche, *S onu stranu dobra i zla*, AGM, Zagreb, 2002, § 21.

³¹ F. Nietzsche, *O istini i laži u izvanmoralnom smislu*, 13-14.

³² *Ibid.*, 10.

Nietzscheova se kritika istine i znanja odnosi na pojedinačno oblikovanje svakog jezika. Filozof koji traga za istinom ponajprije naiđe na svijet u zrcalu oka, ali ono što traži je „metamorfoza svijeta u čovjeku“.³³ Međutim, zrcalo oka ne može izvršiti tu metamorfozu bez riječi, pojmova, kroz koje um spoznaje:

Što je riječ? Odslikavanje živčanog podražaja u glasovima. Ali od živčanog podražaja zaključivati dalje na uzrok izvan nas već je rezultat krive i neopravdane primjene stavka razloga.³⁴

Nietzsche je sumnjičav prema kretanju koje ide od osjetilnog zora – i izvorne riječi koja mu se pridružuje – prema pojmu, apstraktno odvojenom od osjetilnog iskustva.

Čovjek kao subjekt nije tvorac strukture jezika. Jezik nije proizvod subjekta, naprotiv, subjekt proizlazi iz jezika. Je li na području znanosti, gdje se čini da mišljenje vodi stvaralaštvu, čovjek nešto više nego subjekt? I ovdje također, time što je znanost kao i jezik jedna zajednička konstrukcija kroz stoljeća, pojedini mislilac i znanstvenik mogu samo svjedočiti veličanstvenoj arhitektonici, pri čemu svjesno surađuju u izgradnji jedne znanosti, koja, međutim, većinom biva strana pojedincu:

Na zgradi pojmova, kako smo vidjeli, izvorno radi jezik, a u kasnijim vremenima znanost. Kao što pčela gradi stanice saća i ujedno ih puni medom, tako i znanost nezaustavljivo radi na onom golemom kolumbariju pojmova, groblju zora, gradi uvijek nove i više katove, podupire, čisti, obnavlja stare stanice, te je prije svega zaposlena time da puni tu golemu uzdignutu napravu i da u nju rasporedi sav empirijski, tj. antropomorfni svijet.³⁵

Takva „piramida znanja“ – izraz koji Nietzsche koristi u djelu *Rođenje tragedije* – koja sačinjava strukturu pojmovnog svijeta znanosti ne posjeduje vlastiti subjekt nego zajednički subjekt koji nadilazi pojedina razdoblja.

Hamman, Herder i Humboldt, polazeći od Kantovske teze prema kojoj stvarnost nije samo

³³ F. Nietzsche, *Knjiga o filozofu*, Grafos, Beograd, 1984., § 136.

³⁴ F. Nietzsche, *O istini i laži u izvanmoralnom smislu*, 10.

³⁵ *Ibid.*, 18.

reproducirana nego je oblikovana kroz spoznaju, prepoznali su u samom jeziku djelatnost kojom se iskustvo oblikuje. U odnosu na prethodnu tradiciju, odnos mišljenja i jezika u potpunosti je izmijenjen: jezik nije oruđe izražavanja unaprijed oblikovane misli, nego daje oblik sadržaju misli. Time je s jedne strane istaknut supstancijalni identitet jezika i mišljenja, a s druge strane naglašeno je da se za čovjeka svijet kao takav rađa posredstvom jezika.³⁶ Prema poznatoj Humboldtovoj tezi, to ne znači samo da ne postoji svijet koji je već dan i određen prije jezika, nego da svaki jezik oblikuje i interpretira stvarnost na određeni način, tako da svaki jezik sadrži jednu sliku svijeta (*Weltbild*), koja se očituje u načinu označavanja pojmova. Dakle, svaki se jezik pokazuje kao interpretacija stvarnosti.

Nietzscheova radikalna kritika jezika u *Istini i laži u izvanmoralnom smislu* zasniva se na analizi jezika i njegove geneze, u kojoj on razara pojam objektivne istine, istine definirane kao *adaequatio intellectus et rei*.

Različiti jezici stavljeni jedan kraj drugoga pokazuju da se kod riječi nikad ne radi o istini, nikad o adekvatnom izrazu. Jer inače i ne bi bilo tako mnogo jezika.³⁷

Nemoguće je pronaći jednu jedinstvenu i objektivnu istinu unutar raznih jezika. Sama njihova raznolikost, fonetska ali i također semantička, sadržava „istinu“ koja pripada svakom od njih. Time „zakonodavstvo jezika daje i prve zakone istine“.³⁸

Međutim, Nietzsche se udaljava od Humboldta, za kojega se jezik kao stvaralačko djelovanje s jedne strane pokazuje kao uvjet mišljenja, način na koji pojedinac oblikuje svijet, a s druge strane, s povijesnog gledišta, pokazuje se u njegovoj objektivnosti kao jedno već ostvareno oblikovanje koje uvjetuje pojedinca i predodređuje njegovo mišljenje. Prema Nietzscheu pak jezik, koji bi trebao omogućiti pojedincu jedini pristup stvarnosti, naposljetku mu ga sakriva, prikazujući mu određenu sliku svijeta kao jedinu moguću sliku, odnosno sliku svijeta zamjenjuje za sam svijet.

³⁶ Di Cesare Donatella. *Langage, oubli, vérité dans la philosophie de Nietzsche*. In: Histoire Épistémologie Langage, tome 8, fascicule 1, 1986. Dictionnaires, Grammaires, Catégories, Philosophie, Déchiffrement, 91-106, 96. https://www.persee.fr/doc/hel_0750-8069_1986_num_8_1_1231.

³⁷ F. Nietzsche, *O istini i laži u izvanmoralnom smislu*, 10.

³⁸ *Ibid.*, 9.

Koji su dakle mehanizmi koji čine da govornici ne primjećuju da s određenim jezikom kojim govore neizbježno prihvaćaju određenu sliku svijeta koju jezik sa sobom nosi? Kako nastaje zabluda da je svijet koji jezik opisuje jedini istinski i istiniti svijet? „Podudaraju li se oznake sa stvarima? Je li jezik adekvatan izraz svih realnosti?“³⁹ Da bismo odgovorili na ta pitanja, potrebno je prodrijeti u samu bit jezika, ili što se za Nietzschea svodi na isto, promatrati njegovu genezu. Zbog toga Nietzsche želi dokučiti izvore jezika i otkriva da

ni u jednom se dakle slučaju pri nastanku jezika to ne zbiva logički, te sav materijal u kojem i kojim kasnije radi i gradi čovjek istine, istraživač, filozof, potječe ako ne iz nigdarije, a ono ipak ni u kojem slučaju iz biti stvari.⁴⁰

Nastanak se jezika temelji na fikciji. Naime, kako se riječi i pojmovi sadržani unutar njih oblikuju?

Svaki pojam nastaje ujednačavanjem nejednakog. Kao što zacijelo jedan list nikad nije posve jednak drugome, tako je jamačno pojam “list” izgrađen samovoljnim napuštanjem tih individualnih različitosti te sad budi predodžbu kao da se u prirodi osim lišća nalazi i nešto što bi bilo “list”, otprilike neka praforma.⁴¹

Predmeti su odvojeni ili sjedinjeni, tj. razvrstani na temelju svoje sličnosti. Ali sličnost nije ništa drugo nego istovjetnost u različitosti. To znači da za usporedbu dvaju ili više predmeta samovoljno odabiremo jedno svojstvo prema kojemu se – na temelju tog posebnog gledišta – predmeti pokazuju kao identični. U tu svrhu apstrahira se od njihovih razlika: „Predviđanje individualnog i zbiljskog daje nam pojam“.⁴² Time, primjećuje Nietzsche,

Stvari dijelimo prema rodovima, hrast označavamo kao muški, biljku kao žensku, koja samovoljna prenošenja! Kako li su daleko preletjela preko kanona izvjesnosti! Govorimo o

³⁹ *Ibid.*, 10.

⁴⁰ *Ibid.*, 11.

⁴¹ *Ibid.*, 11.

⁴² *Ibid.*, 12.

zmiji: oznaka ne pogađa ništa do neko sebeuvijanje, mogla bi dakle pridoći i crvu. Kojih li samovoljnih razgraničenja, kojih li jednostranih davanja prednosti malo ovome, a malo onome svojstvu stvari!⁴³

Međutim, iako fikcija, koja je u svojoj biti za Nietzschea jedna hipoteza interpretacije, prikazuje istovjetnost dvaju predmeta, ona ipak ne skriva razlike. Odatle valjanost fikcije, koja unatoč samovoljnosti koja ju obilježava, sačinjava osnovu svake ljudske spoznaje budući da označava sam način na koji se čovjek odnosi prema svijetu. Kao metaforički proces spoznaje, kao potraga za istotom unutar različnosti, fikcija je neizbježna. Ona sačinjava temelj svake interpretacije, a čovjek ima potrebu upravo za interpretacijom svijeta. Ona je

onaj poriv za tvorenjem metafora, onaj fundamentalni čovjekov poriv, kojeg se ni na jedan trenutak ne može odračunati jer bi se time odračunalo i samog čovjeka.⁴⁴

Jezik stječe objektivnost uslijed zaboravljivosti, tj. uslijed zaboravljivosti vjerujemo u istinu svijeta koju jezik opisuje. Zaborav skriva fikciju, drugim riječima, prikriva samu genezu jezika, način na koji je proizveden. Istovremeno, zaboravlja se da je izbor nekih jednakih svojstava unutar beskrajne raznolikosti stvarnosti samo izbor jedne od mogućih perspektiva – jedna sasvim samovoljna interpretacija, a ne objašnjenje nekog fiksnog i nepromjenjivog poretka. Tako nestaje subjektivni karakter svake jezične proizvodnje. Čovjek je dakle iza riječi supstancijalizirao svijet predmeta. Zaborav je mehanizam koji može posvjedočiti o našoj vjeri u objektivnost svijeta koju nam jezik predstavlja. Naime, „čovjek može svagda samo zaboravljivošću doći do toga da umišlja kako posjeduje istinu“.⁴⁵

Čovjek nikada ne prestaje interpretirati i ne prihvća gotovu interpretaciju smatrajući ju jedinom mogućom. Prema Nietzscheu drugi poriv, snažniji od prethodnog, prisiljava čovjeka da zaboravi sebe kao stvaratelja. Zaborav nije samo zaborav fikcije, nego i zaborav subjektivnog djelovanja koje omogućuje nastanak jezika.

⁴³ *Ibid.*, 10.

⁴⁴ *Ibid.*, 18.

⁴⁵ *Ibid.*, 10.

Samo zaboravom onog primitivnog svijeta metaforâ, samo ukrućenjem i okamenjenjem mase slika, koja izvorno u vrućoj tečnosti proistječe iz pradrevne moći ljudske fantazije, samo nepobjedivim vjerovanjem da je ovo sunce, ovaj prozor, ovaj stol istina o sebi, ukratko samo time da čovjek zaboravlja sebe kao subjekta, i to kao umjetnički stvarajućeg subjekta, živi s mirom, sigurnošću i konsekventnošću.⁴⁶

Dok se prvi poriv tiče čovjekove naravi, drugi će prema Nietzscheu naposljetku prevladati i tiče se zajednice. Budući da čovjek živi u zajednici, on suzbija prirodni poriv za interpretacijom stvarnosti, te se prisiljava prihvatiti interpretaciju čije je metaforičko podrijetlo bilo skriveno, te koja je, zaleđena u jeziku, bila prihvaćena od svih i postala istinu. „Tu prvi put nastaje kontrast istine i laži”.⁴⁷ Istina postaje interpretacija stvarnosti sadržana u jeziku, a laž postaje svaka različita interpretacija. Ali ako promatramo njihovu bît, primjećujemo da između istine i laži ne postoji nikakva opreka. One imaju isto podrijetlo – fikciju. Isti je proces interpretacije na osnovi istine i laži, ali s jednom razlikom: istina, ona za koju mislimo da je objektivna istina, zapravo je laž sadržana u jeziku. Obvezu koju zajednica nameće jest „da se bude istinoljubiv, da se upotrebljavaju uobičajene metafore”.⁴⁸ Tako Nietzsche otkriva poštovanje prema istini: „moralno izraženo, čuli smo o obvezi da se laže grupno, u stilu koji je obvezujući za sve”.⁴⁹

Ondaka, „istinito“ znanje, kao i „istiniti“ govor, sačinjava dozvoljenu metaforu, a greška i laž predstavljaju odbačene metafore. No jednom kad započne, igra pojmovima sve je više jača dok ne stekne sve veću autonomije, međutim uvijek uz uvjet odobrovanja govoreće i misleće okolne zajednice. Na taj način, ono zamijećeno se uvijek pojavljuje na temelju već uspostavljenog i uvriježenog značenja.

⁴⁶ *Ibid.*, 15.

⁴⁷ *Ibid.*, 9.

⁴⁸ *Ibid.*, 12.

⁴⁹ *Ibid.*, 12.

4.2. Stvaralaška moć jezika.

Nietzscheova kritička stajališta oslanjaju se na njegovu temeljnu kritiku jezika. Njegove se analize odnose na proces imenovanja kojim, posredstvom semantičkog premještanja, započinje retorički proces: *metaphora* – u doslovnom značenju kao *prijenos* – predstavlja uzor.⁵⁰ *Oponašanje* je neophodan mehanizam koji se izvršava na temelju mogućnosti mišljenja i govora. Jezik je konvencionalno ustrojen na temelju metaforizacije proizvedene oponašanjem, te nije dostatan za ispravno imenovanje stvari takvima kakve jesu.

U srži Nietzscheovog interesa je čovjek koji oblikuje jezik i uobličuje govor. Međutim, za Nietzschea, jezik izražava samo paslike onoga na što se odnose posredstvom zvučnih slika.

Zakonodavac jezika označuje samo odnose stvari spram čovjeka te za njihove izraze u pomoć uzima najsmjelije metafore. Živčani podražaj najprije preveden u sliku! Prva metafora. Slika ponovno preoblikovana u glasu! Druga metafora. I svaki put potpuno preskakanje sfere, ravno posred posve druge i nove.⁵¹

Zakonodavac jezika ne može dokučiti stvari u njihovoj biti. S pojavom jezika pokrenuo se golem proces metaforizacije i naposljetku ono što zahvaćamo kroz govor nisu stvari, nego odnos koji moramo uspostaviti i održavati spram stvari i drugih ljudi.

Genealogija pojma i svake pojmovne strukture istovremeno skriva i otkriva tajnu podsvjesnog strukturiranja. Ispitivanje porijekla i naravi jezika uključuje i otkrivanje u jeziku maski kojima se prikriva stvarnosti. Da bi se spoznao proces imenovanja u govoru i njegovim iskazima, treba dakle istražiti ono što omogućuje u jeziku prikrivanje stvarnosti.

Nietzsche čini od izvorne metafore narav jezika kao takvog, a potom također i narav mišljenja i poimanja:

Sve su *retoričke figure* (tj. suština jezika) *pogrešni silogizmi*. I time započinje um!⁵²

⁵⁰ A. Kremer-Marietti, *Nietzsche et la rhétorique*, L'Harmattan, Paris, 2007, 248.

⁵¹ F. Nietzsche, *O istini i laži u izvan moralnom smislu*, 10.

⁵² F. Nietzsche, *Knjiga o filozofu*, § 127.

Na osnovi izvorne metafore nastupa oponašanje (*mimesis*):

Oponašanje pretpostvalja primanje i onda nastavljeni prijenos primljenih slika u tisuću djelotvornih metafora. Ono *analogno*.⁵³

U susljednim preslikama vidljiva je mnogostrukost smisla jednog te istog termina poput termina *logos*: od „govora“ on postaje „razum“. Semantičko širenje neobično je bogato.

Dakle, prisvajanje onog stranog odvija se posredstvom preslike, kao proces umjetničke reorganizacije onog danog koje se treba usvojiti i preobraziti. Nema nijedne spoznaje koja ne bi bila metaforična.

Spoznavanje je samo rad na najdopadljivim metaforama, dakle oponašanje koje se više ne osjeća kao oponašanje.⁵⁴

„Istina“ u jeziku pokazuje se kao laž kada prihvatimo razmatranje o uvjetima rađanja takve „istine“:

Što je dakle istina? Pokretna vojska metafora, metonimija, antropomorfizama. Ukratko: zbroj ljudskih odnosa, koji bivaju poetski i retorički stupnjevani, prevedeni, ukrašeni, te se nakon duge uporabe narodu čine čvrstima, kanoničnima i obvezatnima. Istine su iluzije za koje se zaboravilo da su to, metafore koje su postale istrošene i osjetilno slabe, kovanice koje su izgubile sliku na sebi te sad u obzir dolaze samo kao kovina, a ne više kao kovanice.⁵⁵

U svakoj je metafori na djelu princip supstitucije. Metafora je moguća na osnovi sličnosti i različitosti između predmeta, koja može biti ili zbiljska objektivna različitost ili čisto semantička različitost. Obično, zbiljska različitost između dvaju predmeta trebala bi za sobom

⁵³ *Ibid.*, § 132.

⁵⁴ F. Nietzsche, *Knjiga o filozofu*, § 134.

⁵⁵ F. Nietzsche, *O istini i laži u izvan moralnom smislu*, 12.

povlačiti semantičku različitost, ali u slučaju metafore zbiljska različitost koja povlači za sobom semantički odnos koji se nastoji izraziti jest istost, jednakost ili analogija semantičkom području. S druge strane, semantička različitost između dvaju predmeta obično bi trebala upućivati na zbiljsku različitost između njih. Ali, ako se radi o metafori, semantička različitost ublažava se i time stvara odnos bitka koji nastoji izraziti istost, jednakost ili analogiju u zbiljskom području.⁵⁶

Ono što izazove takvo odstupanje je naime metafora koja se igra sa zbiljskim i semantičkim različitostima koje se međusobno isprepleću u toj igri.

Metafora može biti neprimijećena samo ako je mrtva ili konvencionalna metafora. Ali metafora nije neprimijećena upravo zato što nam se predstavlja kao očita semantička anomalija. Nužno ju primjećujemo kao nositeljicu značenja budući da nosi sa sobom novu vrijednost u području u kojemu se pojavljuje.

Međutim, o kakvoj se supstituciji radi? Radi se ponajprije o doslovnoj supstituciji. Ono metaforično sačinjava skok prema nečem različitom od zbiljskog bitka poznatog predmeta, odnosno prema još ne zbiljskom bitku predmeta koji nam još ostaje nepoznatim. Štoviše, spoznaja zbiljskog bitka predmeta – koja se u principu tiče onog doslovnog – ne može se uvijek uzeti zdravo za gotovo. Ako bi spoznaja zbiljskog predmeta bila sigurna, kao što je pretpostavljeno u običnom jeziku te u priznatom znanstvenom jeziku, to ne znači da je doslovni i znanstveni jezik nastao metaforom bez koje ni jedna spoznaja nije moguća budući da za spoznavanje uvijek krećemo od onoga već poznatog da bismo išli prema nepoznatome – kretanje u kojem se neophodno koristimo metaforom. Jer ono što želimo spoznati nije samo da je $A = A$, nego da je $A = B$ ili $A = C$, itd.⁵⁷

Supstitucija svojstvena svakom jeziku od velike je važnosti. Bez supstitucije jezik ne može se upotrebljavati. Jezik u nastajanju, odnosno živi jezik, neprekidno se supstituira gotovim i konvencionalnim jezikom. Metaforičko je djelovanje dakle prijenos posredstvom supstitucije. U korijenu znaka, simbola i slike prepoznavamo trag izvorne metafore koja prenosi pažnju od opažanja do značenja do te mjere da se ono opaženo već pojavljuje na temelju uspostavljenog značenja. Prije nego kao retorička figura, metafora se pojavljuje kao spoznajno djelovanje.⁵⁸

⁵⁶ A. Kremer-Marietti, *Nietzsche et la rhétorique*, 230.

⁵⁷ *Ibid.*, 232.

⁵⁸ *Ibid.*, 236.

Dakle, mišljenje se ostvaruje posredstvom jezičnih zakona i igre pojmovima. Metafora se ne može reducirati na stilsku figuru, ona je prije svega djelovanje uma, izraz temeljnog čovjekovog poriva:

Onaj poriv za tvorenjem metafora, onaj fundamentalni čovjekov poriv, kojeg se ni na jedan trenutak ne može odračunati jer bi se time odračunalo i samog čovjeka, ne biva uistinu utamničen, a jedva i sputan time što se iz njegovih isušenih proizvoda, pojmova, izgrađuje pravilni i kruti novi svijet, kao neka tamnička utvrda za njega.⁵⁹

Radi se dakle o spoznaji utemeljenoj na metafori gdje se znanje reducira na čin imenovanja. Nietzsche otvoreno napada ne samo filozofsku tradiciju, nego i znanstvenu tradiciju time što od kritike jezika čini temelj opće kritike znanstvenog znanja, te fundamentalnije, temelj kritike pojma istine. Temeljno se pitanje za njega artikuliralo na sljedeći način: kako krećemo od osjeta da bismo stigli do govora i mišljenja, te posebno u odnosu prema stvarnosti, kako je moguće iskazati istinu?⁶⁰ Posebno u spisu *O istini i laži u izvanmoralnom smislu* Nietzsche povezuje pitanje istine i pitanje jezika.

⁵⁹ F. Nietzsche, *O istini i laži u izvanmoralnom smislu*, 18.

⁶⁰ *Ibid.*, 245

5. Heidegger

5.1. Razumijevanje i govor kao egzistencijalni tubitka

U djelu *Bitak i Vrijeme* Heidegger ne definira razumijevanje posredstvom spoznaje, znanosti ili poimanja. On dovodi u pitanje cjelokupno tradicionalno shvaćanje spoznaje tvrdeći da se spoznajni problem mora vratiti svom ontološko-egzistencijalnom izvoru, koji on situira u područje egzistencijala (*Existenzial*) razumijevanja (*Verstehen*). Heidegger tvrdi da „u razumijevanju egzistencijalno leži način bitka tubitka kao Moći-biti“.⁶¹ Moći-biti (*Seinkönnen*) je način bitka, a razumijevanje je način u kojem tubitak egzistira prema i radi svojega moći-biti time što se projicira u svoje mogućnosti. „Razumijevanje jest egzistencijalni bitak vlastitoga Moći-biti samog tubitka“.⁶²

Heidegger pokazuje kako razumijevanje kao temeljni egzistencijal otvara prostor mogućnosti tubitka. Uz razumijevanje je vezan egzistencijal smisla, koji je osobito značajan za shvaćanje govora kao egzistencijal. Heidegger promatra smisao kao egzistencijal u § 32. u kontekstu u kojemu je izlaganje (*Auslegung*) označeno kao „oblikovanje razumijevanja“.⁶³ Ovdje je riječ o tome kako tubitak uspijeva shvatiti stvari s kojima se susreće u svijetu. Izlaganje se temelji na razumijevanju. Struktura kao (*Als-struktur*) izlaganja ističe upravo taj fenomenološki proces razumijevanja posredstvom kojeg tubitak opaža neko biće kao to biće. Prema Heideggeru, bit stvari pojavljuju se samo kroz izlaganje. Struktura kao združena je s drugom strukturom razumijevanja: strukturom pred (*Vor-Struktur*). Dok struktura kao pripada eidetskom horizontu, struktura pred postavljena je u hermeneutički horizont.⁶⁴ Razumijevanje se artikulira unutar te strukture u tri pravca. Ponajprije, kako bismo nešto razumjeli, stvar nam mora unaprijed biti dana. Heidegger naziva taj horizont predimanjem (*Vorhabe*). Riječ je o još samo nejasnom i neodređenom razumijevanju. U tradicionalnoj perspektivi predimanje bi odgovaralo čuvstvu ili

⁶¹ Martin Heidegger, *Bitak i Vrijeme*, Naprijed, Zagreb, 1985., § 31.

⁶² *Ibid.*, § 31.

⁶³ *Ibid.*, § 32.

⁶⁴ Cristian Ciocan, „Comprendre et sens : La genèse ontologique du langage dans l'analytique du 'Dasein'“, *Revue philosophique du Louvain* 109, 2011, 527-551.

slutnji koja ne postiže razinu pojma. Drugi aspekt te strukture je predvid (*Vorsicht*), koji se tiče pogleda koji promatra predmet koji nam je već dostupan. Međutim, nije moguće istinski razumjeti nešto kao nešto⁶⁵ bez nekog pojmovnog određenja. Naime, kada se stvar otkriva i kada je dostupna time što je prisutna u horizontu predimanja, te time što je shvaćena u prostoru predvida, ona može naposljetku biti pojmovno razumljena na temelju predpojmovnog zahvaćanja koje Heidegger zove predzahvat (*Vorgriff*).

Svako eidetsko-hermeneutičko razumijevanje tiče se artikulacije smisla. Time, smisao kao egzistencijal sabire obje spomenute strukture koje određuju egzistencijalno ustrojstvo razumijevanja. Heidegger određuje smisao kao „ono što se da artikulirati u razumijevajućem dokućivanju“⁶⁶, kao „na-temelju-čega projekta, koje je strukturirano putem predimanjem, predvidom i predzahvatom i iz kojega biva razumljeno nešto kao nešto“. Tako „pojam smisla obuhvaća formalnu okosnicu onoga što nužno pripada tome što artikulira razumijevajuće izlaganje“.⁶⁷

Heidegger postavlja značenje (*Bedeutung*) u horizont unutarsvjetskih bića, govoreći o značajnosti (*Bedeutsamkeit*) kao strukturi koja pripada svjetovnosti tubitka. Za razliku od toga smisao je isključivo svojstven tubitku. Samo tubitak može biti smislen ili besmislen.

Strukture govora i razumijevanja isprepliću se, tako da granice koje ih odvajaju nisu uvijek jasne. Uostalom, uska veza između razumijevanja i govora je samorazumljiva budući da je razumijevanje raščlanjeno, a govor se ponajprije tiče razumijevanja. Možemo govoriti samo u onoj mjeri u kojoj razumijemo, te se govor uvijek javlja unutar razumijevanja. Ako je „razumljivost uvijek već raščlanjenja“, to je upravo zato što „govor jest artikulacija razumljivosti“.⁶⁸ Ali to također znači da govor pretpostavlja razumijevanje, da se temelji na njemu. Štoviše, govor „leži u temelju izlaganja i iskaza“.⁶⁹ Međutim, izlaganje i iskaz su konkretizacije razumijevanja, te su utemeljeni u razumijevanju kao egzistencijalu. Ako se govor temelji u razumijevanju, je li onda on egzistencijalno „jednako izvoran kao i čuvstvovanje i

⁶⁵ M. Heidegger, *Bitak i vrijeme*, § 32.

⁶⁶ *Ibid.*, § 32.

⁶⁷ *Ibid.*, § 32.

⁶⁸ *Ibid.*, § 34.

⁶⁹ *Ibid.*

razumijevanje“?⁷⁰ U svakom slučaju, egzistencijali poput smisla, značenja, iskaza i slušanja nalaze se na području razumijevanja jednako koliko i na području govora. Kako onda odrediti područje govora kao egzistencijala i ontološku funkciju govora? Koji su njegovi strukturni momenti? Naposljetku, koje su njegove bitne mogućnosti?

Na prvo smo pitanje djelomično već odgovorili: govor je artikulacija razumijevanja. Problem te artikulacije tiče se načina na koji od razine razumijevanja kao egzistencijala postupno dolazimo do izgovorenih i čuvenih riječi. Otkrivanje te artikulacije pokazuje da se fenomen jezika (*Sprache*) ne može promatrati odvojeno od razumijevanja i govora, jer „govor jest egzistencijalno jezik, jer biće, čiju dokučenost on artikulira sukladno značenju, ima vrstu bitka bačenog, na ‘svijet’ upućenog bitka-u-svijetu“. ⁷¹

Kako se ostvaruje ta artikulacija razumijevanja? Smisao, koji je artikuliran u izlaganju, može se već izvornije artikulirati u govoru. Riječ je dakle o dvjema artikulacijama: artikulaciji u govoru koja je u temelju druge artikulacije u izlaganju. Dalje, Heidegger tvrdi da:

ono što je raščlanjeno u govorećoj artikulaciji kao takvo, nazivamo cjelina značenja. Ona može biti rastočena u značenja. Značenja su, kao artikulirano onoga što se da artikulirati, uvijek smisljena. Ako je govor, ta artikulacija razumljivosti Tu, iskonski egzistencijal dokučenosti, nju pak primarno konstituira bitak-u-svijetu, onda mora i govor bitno imati jednu specifično svjetovnu vrstu bitka. Čuvstvjuća razumljivost bitka-u-svijetu izriče sebe kao govor. Cjelina značenja razumljivosti dolazi do riječi. Značenjima prirastaju riječi. Ali stvari-riječi ne bivaju snabdjevene značenjima.⁷²

Drugim riječima, značenja proizvode riječi, a ne obrnuto. Riječi ne postoje slučajno, nego nastaju na temelju određenih značenja. Kao što Heidegger naglašava, ne susrećemo se sa stvari-riječima snabdjevenim značenjima.

Kada promatramo jezik u svjetlu njegovog ontološkog temelja, otkrivamo izvjesne mogućnosti jezika koje izmiču usko lingvističkom pristupu: slušanje i šutnja. Lingvist nije kadar obuhvatiti te važne egzistencijalne fenomene jer odvaja svjetovni fenomen jezika od njegovog

⁷⁰ *Ibid.*

⁷¹ *Ibid.*

⁷² *Ibid.*

ontološkog podrijetla u govoru i razumijevanju.

Heidegger ponajprije pokazuje da je svaki govor govor o nečemu. Ono o-čemu⁷³ prvi je strukturni moment govora, dok je ono govoreno, ono što se govori, drugi strukturni moment. Zatim, svaki se govor obraća nekomu, on je saopćen, što je moguće samo zahvaljujući su-bitku. Dakle, možemo se sporazumijevati s drugim samo zahvaljujući „su-čuvstvovanju i razumijevanju su-bitka“. ⁷⁴ Saopćenje je dakle treći strukturni moment govora. Naposljetku, Heidegger u očitovanju nalazi vezu između čuvstvovanja i govora, odnosno utjecaj čuvstvovanja na govor. U toj čuvstvenoj dimenziji, koja je četvrti strukturni moment govora, Heidegger uključuje još „davanje naglaska, modulaciju, tempo govora, u načinu kazivanja“. ⁷⁵ Dakle, o-čemu govora, govoreno kao takvo saopćenje i očitovanje „nisu svojstva koja se mogu samo empirijski nakupiti kod jezika, nego su egzistencijalni karakteri ukorijenjeni u ustrojstvu bitka tubitka, koji, ontološki, tek omogućuju nešto poput jezika“. ⁷⁶

Nakon što je razmotrio ustrojstvo govora Heidegger se usredotočuje na dvije mogućnosti govora koje smo već spomenuli: slušanje i šutnju. Njihov značaj postaje jasan s pitanjem autentičnosti govora. Što se tiče slušanja, Heidegger tvrdi da „slušanje konstituira dapače primarnu i pravu otvorenost tubitka za svoje najvlastitije Moći-biti“. ⁷⁷ Šutnja također sudjeluje u oblikovanju autentičnog govora. Pravi se govor suprotstavlja naklapanju. Govor postaje naklapanje kada se osamostali, kada nije više ukorijenjen u razumijevanju, kada smisao ne potječe od istinskog iskustva same stvari o kojoj se govori. Naime, razumijevanje se prije svega odnosi na biće koje se razumije, a govor artikulira to razumijevanje čuvajući taj razumijevajući odnos – koji daje smisao – pri biću. Razumijevanje je dakle bit govora. Kada se govor više ne odnosi na razumijevanje, te kada gubi svaku svezu s bićem, onda je njegov svijet riječi osamostaljen. U naklapanju biće gubi svoju važnost. Ono što je važno samo su riječi. Nema istinskog iskustva bitka, nego se radi o pukom razmetanju riječima.

⁷³ *Ibid.*

⁷⁴ *Ibid.*

⁷⁵ *Ibid.*

⁷⁶ *Ibid.*

⁷⁷ *Ibid.*

5.2. Dva određenja kazivanja u *Na putu ka govoru*

Pod riječi *die Sage* istaknuta su dva pitanja koja sabiru Heideggerovo mišljenje o bitku govora. Ta se pitanja tiču dva načina kako se mišljenje može odnositi i postaviti prema različitim pristupima kazivanja.⁷⁸

Kazivanje (*Sagen*) je prvotni i izvorni fenomen u kojemu Heidegger pronalazi bit govora. Kaza (*Sage*) odnosi se na kazivanje o nečemu u smislu pokazivanja nečega. „Bitstvujuće jezika jest kaza kao pokaz“⁷⁹ da „jezik govori, kazujući, tj. pokazujući“.⁸⁰ Međutim, iako se kaza mora tako razumjeti, Heidegger ju situira u specifičnom području pjesništva što ćemo vidjeti u nastavku. Ukoliko je kaza pjesnička bit govora, u njoj se otkriva blizina pjesništva i mišljenja. Dakle, govor je određen kazivanjem pjesničke misli, koju Heidegger pronalazi ponajprije kod Hölderlina. Pjesničko kazivanje je shvaćeno kao kazivanje *Weltgevierta*: „Jedinstveno četvorstvo neba i zemlje, smrtnog i božanskog, koje pribiva u svjetovanju stvari, imenujemo: svijet“.⁸¹ Za razliku od toga mislilačko kazivanje usredotočuje se na jednostavno čuvanje istine bitka bića. Iako se u *Na putu k jeziku* određenja pjesničkog i mislilačkog kazivanja promatraju u međusobnoj svezi, odnosno unutar jedinstvenog propitivanja biti govora, koje ima svrhu „da se nauči stanovanje u govorenju jezika“⁸², ostaje bitna razlika između govora kao pjesničkog kazivanja svijeta i govora kao kazivanja stvari koje se tim kazivanjem proizvode u njihovu istinu.

⁷⁸ Philippe Verstraeten, „Les deux déterminations du dire dans *Acheminement vers la parole*“, *Revue philosophique du Louvain* 84, 1986, 25-44.

⁷⁹ M. Heidegger, *Na putu k jeziku*, altaGAMA, Zagreb, 2009., 237.

⁸⁰ *Ibid.*, 238.

⁸¹ *Ibid.*, 20.

⁸² *Ibid.*, 30.

5.2.1. Kazivanje i mišljenje

Bit kazivanja je pokazivanje:

Kazati, staronjemački *sagan*, znači po-kazati: pokazivanje, osvjetljujuće-skrivajuće dati-na-slobodu kao podarivanje onoga što imenujemo – svijet –. To osvjetljujuće-zastiruće, prijevjesno svojenje svijeta jest ono bitstveno u kazivanju.⁸³

Takav prikaz kazivanja koji ima svoje porijeklo u dijalogu između mišljenja i pjesništva svjesno se udaljava od uobičajenih prikaza kako bi se ostvarilo iskustvo govora kao kazivanja. Sva izlaganja o biti govora u djelu *Na putu k jeziku* stoga uvode u kazujući govora tako što govor dovode u susret s pjesničkim kazivanjem.

Promatrajući kako se kazujući govor može izvorno opažati na pjesničkom kazivanju Heidegger dalje promišlja kazu kao bezglasno glasje tišine (*das lautlose Geläut der Stille*). Kritika tradicionalnog poimanja govora odnosi se istovremeno s jedne strane na pitanje odnosa govora i glasa, a s druge strane na pitanje odnosa govora i onoga što je u govoru pokazano. Na temelju Aristotelovog spisa *O tumačenju* Heidegger najprije izlaže tradicionalno filozofijsko razumijevanje tih dvaju pitanja. Govor je tu shvaćen kao izražavanje predodžaba i označavanje stvari koje se služi glasovnim znakovima. Ako je znak u ranih Grka sve do Platona ponajprije bio mišljen na temelju pokazivanja, takvo se poimanje u Aristotela mijenja:

Kazivanje nije više pokazivanje u smislu puštanja da se pojavi. Ta promjena znaka od onoga što se pokazuje u ono što se označuje počiva u mijeni biti istine.⁸⁴

Kada govori o glasu tišine, Heidegger nastavlja prikaz odnosa između glasa i govora koji je bio započeo u *Bitku i Vremenu*:

Ne čujemo, naprotiv, najprije što izriče neka obznana, dapače i ondje gdje je govorenje nerazgovijetno ili je jezik čak tuđ, najprije čujemo nerazumljive riječi a ne neku raznovrsnost

⁸³ *Ibid.*, 184.

⁸⁴ *Ibid.*, 229.

tonskih podataka.⁸⁵

Ali važan doprinos u *Na putu k jeziku* u odnosu na *Bitak i Vrijeme* sastoji se u tome da Heidegger promišlja bit govora kao pokazivanjem koje doziva biće iz njegovog odsustva u njegovo prisustvo.

S obzirom na svjetovnost Heidegger kaže: „Riječ »svijet« ne rabi se sada više u metafizičkom smislu. Ona ne imenuje ne sekularizirano predočeni univerzum prirode i povijesti ni teološki predočenu stvarnost (mundus), niti znači samo cjelinu prisutnoga“.⁸⁶

Na temelju tog jedinstva glasa tišine i pokazivanja u biti govora zbiva se blizina između bitka i bića. Umjesto da govor bude ispitan kao biće kojemu tražimo bit, ispitivanje se tiče istine bitka na osnovi koje bit može biću prispjeti, a biće može u svoju bit dospjeti:

Riječ *bit* ne znači sada više ono što nešto jest. *Bit* mi čujemo kao glagol, bitstvovati kao prisustvovati i od-suststvovati. *Bitstvovati* znači suststvovati, trajati. Ali, izraz *bit-stvuje* (kao neutrale tantum) znači sada više nego samo: suststvuje i traje. *Bitstvuje* znači: pri-suststvuje, dok nas se tiče, o-pućuje i iz-viđa nas. Tako mišljena bit imenuje ono suststveno, koje nas se u svemu tiče, jer je sve-o-pućujuće, sve pokreće.⁸⁷

Govor ne pripada prisutnom bitku. Govor je ono na temelju čega bitak kao prisustvovanje može biti opaženo. Kazivanje je pokazivanje kao oprisućivanje biti u bitku bića.

5.2.2. Kazivanje kao imenovanje bića

Na putu ka govoru također preispituje odnos riječi i stvari na temelju interpretacije Georgeovog stiha: „Da nema stvari gdje nema riječi“. Prema Heideggeru taj je stih pjesnički izraz o naravi riječi koji nam omogućuje da promišljamo odnos između riječi i stvari koju riječ imenuje. To se ispitivanje pretežito nalazi u tekstovima *Bit jezika* i *Riječ*. Govoreći o tome na što se cilja

⁸⁵ M. Heidegger, *Bitak i Vrijeme*, § 34.

⁸⁶ M. Heidegger, *Na putu k jeziku*, 22.

⁸⁷ *Ibid.*, 185.

tim stihom, Heidegger nam kaže:

Čim promislimo da je ovdje imenovan odnos stvari i riječi, dakle odnos jezika prema svagdašnjem biću kao takvom, mi smo dozvali ono pjesničko u susjedstvo s mišljenjem. Pa ipak, ono, to mišljenje, što je sa zapadnim mišljenjem dospjelo u riječ, jest odnos riječi i stvari, i to u liku odnosa bitka i kazivanja. Taj odnos toliko opsjeda mišljenje, da se on navješćuje jednom jedinom riječju. Ona glasi: λόγος. Ta riječ govori ujedno kao ime za bitak i ime za kazivanje.⁸⁸

Heidegger ovdje ističe da se pitanje odnosa između riječi i stvari tiče mišljenja i pjesništva. To je također slučaj u Trakla, čije pjesničko iskustvo otkriva da jedino riječ, time što ima moć imenovanja daje stvari da bude u svojoj biti, tj. „dopušta da neka stvar bude stvar“.⁸⁹ Georgeov stih o riječi odnosi se na imenovanje kao opće svojstvo riječi. Bit govora je kazivanje u smislu imenovanja nekog bića, u kojem se pokazuje kao biće. Umjesto riječi biće Heidegger u *Na putu k jeziku* upotrebljava i riječ stvar: „»Stvar« je ovdje shvaćena u baštinjenu obuhvatnom smislu, a znači svako nešto koje ikako jest. Tako shvaćen, i Bog je neka stvar“.⁹⁰

S obzirom na to, u okviru ispitivanja o statusu odnosa između riječi (ili kazivanja) i stvari, svrha mislećeg iskustva u odnosu na govor u potpunosti se mijenja. Heidegger postavlja pitanje o biti govora s obzirom na odnos između riječi i stvari na nov način:

Odnos riječ i stvari ovdje se promišlja s obzirom na bitak i na davanje bitka koje se razumije polazeći od govora kao kazivanja. Svrha toga prikaza je iznijeti na vidjelo narav davanja bitka koje stvar prima zahvaljujući riječi koja ju imenuje. Svojstveno je tom davanju da oprisućuje bit stvari na temelju same riječi. Riječ stoga nije puko biće, nego ono koje stvari daje prisutnost bitka.

Niti tome »jest« niti »riječi« ne pripada bit stvari, bitak, a uopće ne odnosu između toga

⁸⁸ *Ibid.*, 169.

⁸⁹ *Ibid.*, 216.

⁹⁰ *Ibid.*, 148.

»jest« i riječi, kojoj je zadano da svagda podjeljuje neko »jest« Pa ipak, ne daju se ni to »jest« ni ta riječ i njezino kazivanje prognati u prazninu puke ispraznosti«. Što pokazuje pjesničko iskustvo s riječju, ako ga mišljenje promišlja? Ono upućuje na ono što je dostojno mišljenja, što je mišljenju oduvijek, premda uvijeno, pripisivano. Ono pokazuje takvo, što (se) ima i što ipak ni »jest«. Onome, što se ima, pripada i riječ, možda ne samo – i, nego prije svega drugoga i to čak tako, da se u riječi u njezinoj biti skriva ono što »ima«. O riječi onda, mislimo li ispravno, ne bismo nikada smjeli reći: jest, nego: ima (da daje), i to ne u smislu, da riječi »ima« (da se daje), nego da riječ sama daje, da »ima«. Riječ: ono što »ima« (da daje). A što? Shodno pjesničkom iskustvu i najstarijem baštinjenu mišljenju, riječ daje: bitak. Onda bismo misaono riječ tražili u ono »ima da daje« kao ono što samo ima da daje, a nikada da nije dano.⁹¹

Istinsko određenje kazivanje bića može se otkriti na osnovi prikaza riječi. U izlaganju naslovljenom *Put k jeziku* Heidegger najradikalnije postavlja pitanje kazivanja kao pokazivanja, tj. kao puštanja da se stvar pojavi:

Kaza je pokazivanje. U svemu što nas nagovara, što nas se kao ono razgovorno i kao govoreno tiče, što nam govori, što kao negovoreno čeka na nas, ali i u onome što smo sami izgovorili vlada to pokazivanje, dopušta da se ono prisutno pokaže, a odsutno ne. Kaza nije nipošto naknadni jezični izraz onoga što se pokazuje, naprotiv, sve što se kaže i ne kaže počiva u pokazujućoj kazi.⁹²

Kazivanje kao pokazivanje mišljeno je nadalje kao o-stvarivanje stvari (*Bedingnis*). Riječ uvjetuje (*bedingt*) stvar tako što joj daje da se pojavi i dospije u njenu stvarnost (*Dingheit*).

U takvom shvaćanju kazujućega govora slušanje govora nije slušanje smisla onoga što je kazano kao mišljeno, nego slušanje riječi u tome što imenuje i pokazuje kao stvar. Imenovanje se pak misli kao zvanje u zovu kazivanja, koje poziva stvar u prisutnost.

U izlaganju *Put k jeziku* Heidegger naposljetku pokazuje kako kazivanje proizlazi iz bezglasnoga glasa tišine, koje je time ujedno i prvotni izvor pojavljivanja i oprisućivanja bića.

⁹¹ *Ibid.*, 177.

⁹² *Ibid.*, 241.

Zaključak

Platon i Aristotel nisu shvaćali jezik kao puko sredstvo priopćavanja i sporazumijevanja, nego se s pitanjem jezika ujedno postavljalo i pitanje o bitku bića kao onom mislivom i iskazivom. U Platona ono što *logos* prije svega ostalog iskazuje i očituje jest ideja, tj. bit bića. U *Kratilu* on to pitanje postavlja pod vidom ispravnosti imena, odnosno primjerenosti riječi stvarima. Platon u *Kratilu* razlikuje konvencionalistički nauk jezika unutar kojega je nastanak i uporaba jezika stvar dogovora i naturalistički nauk prema kojemu postoji prirodna podudarnost riječi i stvari. Platon nadilazi i pomiruje oba nauka u svojevrsnoj sintezi, pri čemu od prvoga nauka prihvaća uvjerenje da ispravna uporaba riječi naposljetku ovisi o istinskoj spoznaji stvari te da je riječ uvijek samo slika ili odraz uzora, a iz drugoga nauka uvjerenje da riječi, makar i kao udaljene slike, ipak očituju sam bitak bića i da se značenje riječi ne može proizvoljno mijenjati nego da ispravna uporaba riječi pretpostavlja osobitu filozofijsku etimologiju i filozofa kao vrsnoga jezičnoga zakonodavca. Po Platonu stvari se ne mogu spoznati spoznajom njihovih imena, nego se moraju spoznati iz sebe samih, a riječ pritom mogu služiti samo kao upute i ukazi. U *Sofistu* se Platon pita o naravi jezika ne više polazeći od pojedinačne riječi, nego od rečenice, iskaza ili cjeline govora. Govor nije samo puko imenovanje, nego svojim odnosom među riječima kao dijelovima govora odgovara odnosu među idejama, njihovom zajedništvu i osobitom kretanju koje se zbiva u mišljenju.

U Aristotela tek apofantički govor može doprijeti do spoznaje istine bitka. U spisu *O tumačenju* iznosi stajalište prema kojem je govor stvar konvencije i ne odnosi se neposredno na bitak bića, nego kao sredstvo mišljenja zadobivajući od njega svoje značenje. Iako nema neposredne sličnosti između bića i jezika, jer jezik ne može očitovati bića onakvima kakva su sama po sebi, prema Aristotelu ipak postoji sličnost koja se rađa u iskazu. Govor, koji je sam po sebi označavajući, u apofantičkom iskazu posredno dopire do bića. Dakle, iako nema neposredne slaganja između jezika i bića, postoji sličnost koja ih sjedinjuje i istovremeno razdvaja. U Aristotela značenje zadobiva iznimnu važnost. Značenje je ovisno o mišljenju koje upravlja riječima.

U poglavlju o osjetilnoj izvjesnosti u *Fenomenologiji duha* Hegel pokazuje kako je jezik istinitiji od mišljenja. Jezik nam potvrđuje da je istina osjetilne izvjesnost prazna općost budući

da su zorovi posredovani jezikom. Mišljenje je pojmljeno po uzoru na jezik i ističe se njegova općost. Imenovanje omogućuje posredujuća uloga jezika između objekta i subjekta.

U *Enciklopediji filozofijskih znanosti* Hegel razmatra jezik u svezi sa znakovnim karakterom zora. Stvarnost zora je samo mišljena, ona je samo u svijesti, a znak čini prvu stvarnost jezika. Zor je znak jer upućuje na nešto drugo, predstavlja nešto drugo od sebe pa je time nešto ukinuto i zbog toga je znak istinski lik zora. Zor kao znak treba dobiti odredbu, a ta je odredba značenje. Time što je zor znak potvrđuje se znakovni ustroj svijesti. Jezik je istinitiji od mišljenja zbog toga što nam na puno jasniji način kazuje da je svaki oblik znanja nužno opći.

Nietzsche razmatra iste one probleme koji su prisutni u Platonovom *Kratilu*. Prema njemu, istina ne može legitimirati jezik, dok obrnuto, jezik utemeljuje pseudo-istine putem izvornih metafora, koje prethode činu imenovanja. Ako je polazna točka jezika osjetni opažaj, prijelaz do riječi samo je jedan u nizu koraka u procesu metaforiziranja: riječ je preslika. Čovjek suzbija prirodni poriv za interpretacijom stvarnosti i prisiljava se radi sebeodržanja prihvatiti jednu od mogućih interpretacija čije mu metaforičko porijeklo ostaje skriveno. Nasuprot bitnoj povezanosti između jezika i mišljenja stoji zabluda o podudaranju jezika i bitka, odnosno mišljenja i bitka. Ono mišljeno i izgovoreno uvijek se pojavljuje samo na temelju proizvoljno uspostavljenog značenja.

Ne samo jezik nego i mišljenje Nietzsche misli kao metaforu prvobitnoga neartikuliranoga opažanja. Metafora nije tek puka stilska figura, nego je prijenos smisla, odnosno proces prijelaza u kojem se zbiva sve veće pojednostavljenje i iskrivljavanje stvarnosti. Prema Nietzscheu, jezik ne dopire do istine budući da se nastanak jezika temelji se na fikciji koja je u temelju načina na koji se čovjek odnosi prema svijetu. Čovjek sebe zaboravlja kao stvarajućeg subjekta, a zaborav nije samo zaborav fikcije, nego i zaborav subjektivnog djelovanja koje bitno pripada jeziku. Istina je stoga samo jedna interpretacija stvarnosti sadržana u jeziku.

U *Bitku i vremenu*, promatrajući jezik iz njegovog ontološkog temelja, Heidegger otkriva govor (*Rede*) kao jedan od temeljnih egzistencijala pored razumijevanja i čuvstvovanja, koji je konsitutivan za egzistenciju tubitka i za mogućnost raskrivanja bitka samoga. Stoga se ni fenomen jezika (*Sprache*) ne može promatrati odvojeno od razumijevanja i govora. Posredstvom govora, odnosno posredstvom izlaganja kao oblikovanje razumijevanje, tubitak uspostavlja se bit bića i smisao bitka uopće.

U *Na putu k jeziku* jezik je također povezan s pitanjem bitka s tom razlikom da se ovdje bit jezika promišlja kao pokazivanje koje doziva biće iz njegovog odsustva u njegovo prisustvo. Bitak kao prisustvovanje zbiva se također na osobit način i u jeziku. Do biti jezika Heidegger dolazi u dijalogu s pjesništvom. Naime, odnos između riječi i stvari tiče se mišljenja i pjesništva. Samo imenovanjem biće se pokazuje kao biće jer kazivanjem (imenovanjem) kao pokazivanjem omogućuje puštanje stvar da se pojavi. Stvar je uvjetovana riječju tako što joj daje da se pojavi i dospije u njenu stvarnost.

Bibliografija

Primarna literatura:

- Aristote, *De l'interprétation*, Vrin, Paris, 2008.
- Aristotel, *O tumačenju*, Latina & Graeca, Zagreb, 1989.
- Aristotel, *Retorika*, Naprijed, Zagreb, 1989.
- Aristotel, *Nauk o pjesničkom umijeću*, Studenski centar Sveučilišta, Zagreb, 1977.
- Aristotel, *Metafizika*, Globus, Zagreb, 1985.
- Aristotel, *Organon*, Kultura, Beograd, 1965.
- Platon, *Kratil*, Studenski centar sveučilišta u Zagrebu, Zagreb, 1976.
- Platon, *Teetet*, Naprijed, Zagreb, 1979.
- Platon, *Sofist*, Naprijed, Zagreb, 1975.
- Kant, I., *Kritika čistog uma*, Matica Hrvatska, Zagreb, 1984.
- Hegel, G. W. F., *Fenomenologija duha*, Naklada Ljevak, Zagreb, 2000.
- Hegel, G. W. F., *Enciklopedija filozofskih znanosti*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1987.
- Nietzsche, F., *O istini i laži u izvanmoralnom smislu*, Matica Hrvatska, 1999.
- Nietzsche, F., *Knjiga o filozofu*, Grafos, Beograd, 1984.
- Nietzsche, F., *S onu stranu dobra i zla*, AGM, Zagreb 2002.
- Heidegger, M., *Bitak i vrijeme*, Naprijed, Zagreb, 1985.
- Heidegger, M., *Na putu k jeziku*, Altagama, Zagreb, 2009.

Sekundarna literatura:

- Aubenque, P., *Le problème de l'être chez Aristote*, PUF, Paris, 1962.

- Benveniste, É., *Problèmes de linguistique générale 2*, Gallimard, Paris, 1974.
- Ciocan, C., „Comprendre et sens : La genèse ontologique du langage dans l'analytique du ‘Dasein’“, *Revue philosophique du Louvain* 109, 2011, str. 527-551.
- Di Cesare, D., „Langage, oubli, vérité dans la philosophie de Nietzsche“, *Histoire Épistémologie Langage* 8, 1986., str. 91-106
- Derrida, J., *Le puits et la pyramide*, u *Marges*, Editions de Minuit, Paris, 1972.
- Kremer-Marietti, A., *Nietzsche et la rhétorique*, L'Harmattan, Paris, 2007.
- Mikulić, B., “Osjetilna izvjesnost i jezik: Hegel, Feuerbach i jezični materijalizam“, Borislav Mikulić, Mislav Žitko (ur.), u *Inačice materijalizma*, Filozofski Fakultet Sveučilišta u Zagrebu, 2017., 144-182.
- Ricoeur, P., *Le conflit des interprétations*, Éditions du Seuil, Paris, 1969.
- Ricoeur, P., *La métaphore vive*, Éditions du Seuil, Paris, 1975.
- Robitaille, M., « Esprit et langage chez Hegel : Une relecture de la certitude sensible », *Laval théologique et philosophique* 59, 2003, str. 115-135.
- Teisserenc, F., *Langage et image dans l'oeuvre de Platon*, Vrin, Paris, 2010.
- Vasiliu, A., *Dire et voir, La parole visible du „Sophiste*, Vrin, Paris, 2008.
- Verstraeten, P., „Les deux déterminations du dire dans *Acheminement vers la parole*“, *Revue philosophique du Louvain* 84, 1986, str. 25-44.

Zahvale

Veliku zahvalnost, u prvom redu, dugujem svojem mentoru izv. prof. dr. sc. Igoru Mikecinu, koji mi je prenio želju za bavljenjem poviješću filozofije i pomogao svojim savjetima pri izradi ovog diplomskog rada.

Također, zahvaljujem svim svojim prijateljima i prijateljicama, a posebnu zahvalnost iskazujem Ursuli Burger.

I na kraju, najveću zaslugu za ono što sam postigla pripisujem svojim roditeljima.